

La Règle d'Abraham



Revue semestrielle

N° 19

Juin 2005

ARCHÈ

SOMMAIRE

A. K. COOMARASWAMY

Sur le seul et unique transmigrant

*

PHILIPPE LEFEBVRE

L'apôtre Paul et la femme au python

*

PATRICK GEAY

Le Grand Orient en question

*

Comptes-rendus

La Règle d'Abraham

Millat Ibrâhîm

Revue semestrielle d'herméneutique

Principalement consacrée à l'étude des traditions ésotériques
issues des trois Révélations monothéistes

Les textes publiés n'engagent que la responsabilité de leurs au

Directeur de la Rédaction
PATRICK GEAY

Secrétaire général
RICHARD LAMARCHE

RÉDACTION - SECRÉTARIAT
"La Tuilerie" - 51140 MUIZON (France)
Téléphone 03 26 02 97 07 / Télécopie 03 26 02 98 44
Internet <http://perso.wanadoo.fr/lra>

ABONNEMENTS - ÉDITION - DIFFUSION
EDIDIT

76, rue Quincampoix - 75003 PARIS
Tél./Fax 01 48 87 42 98

Prix du numéro: France 12 €; Étranger 14 €.
Abonnement d'un an (2 n°s): France/Europe 22 €.
Autres pays: 25 €.
Abonnement de soutien: 46 €.

9^e année
La revue paraît en Juin et en Décembre

Secrétaire de Rédaction: STÉPHANIE LAMARCHE

Mise en page: PCA

Impression: Imprimerie Ingraf s.r.l. - Milano



La Règle d'Abraham

N° 19
Juin 2005

Sommaire

A. K. COOMARASWAMY Sur le seul et unique trans migrant	3
PHILIPPE LEFEBVRE L'apôtre Paul et la femme au python	31
PATRICK GEAY Le Grand Orient en question	60
Comptes-rendus	69



Nullus in hoc ordo servatur, Amice, libello: Ultimus et primus sunt in amore pares.

In diesem Buch, freind, nimbs in acht, Du seist der Erst oder der Letzt,
Ist kein sonderlich Ordnung gmacht: In gleicher Lieb du mich ergetzt.

É D I T O R I A L

Le rejet par Guénon des « extravagances réincarnationnistes » n'aura pas suffi à remettre en ordre une situation passablement confuse à l'époque et qui l'est resté. Puisse la traduction inédite de ce texte de Coomaraswamy contribuer à la rendre plus claire, sachant qu'il faudra sans doute encore revenir sur ce sujet dans l'avenir.

Nous retrouvons dans ce numéro un texte de Philippe Lefebvre op (université de Fribourg) dont la pertinente acuité suggère, à nos yeux, la réalité d'un ordre métaphysique et symbolique permanent, unique, par-delà la diversité des formes dont peut se revêtir la Vérité.

Pour terminer, il convenait, suite à la parution du texte décisif d'Edward Corp (LRA, n° 18), de tirer un certain nombre de conclusions sur l'état actuel de l'Ordre maçonnique dans notre pays et au-delà.

P. GEAY

SUR LE SEUL ET UNIQUE TRANSMIGRANT*

L'homme est né une fois ; je suis né de nombreuses fois

RŪMĪ

Bei Gotte werden nur die Götter angenommen^a

ANGELUS SILÉSIUS

La libération est pour les Dieux, pas pour les hommes.

GEHBARD-LESTRANGE

Ātmety evopāsīta atra hy ete sarva ekam bhavanti^b

BU I 4, 7

N'atthi koci satto yo imamha kaya anyam kayam sankamati^c

Mil 72, cf. 46

* [Titre original : « On the One and Only Transmigrant ». Cette étude a été publiée initialement dans le supplément n° 3 du *Journal of the American Oriental Society*, 1944. La présente traduction est faite sur l'édition des *Selected Papers*, Princeton University Press, 1977].

Abréviations des textes cités :

ĀĀ : Aitareya Āranyaka ; AB : Aitareya Brāhmaṇa ; Ait. Up. : Aitareya Upanishad ; AV : Atharva Vēda ; BD : Brihad Devatā de Shaunaka ; BG : Bhagavad Gītā ; BrSBh : Vedānta-Sātras avec le commentaire de Shankarāchārya ; BU : Brihadāranyaka Upanishad ; CU : Chândogya Upanishad ; JB : Jaiminīya-Brāhmaṇa du Samvēda ; JUB : Jaiminīya Upanishad Brāhmaṇa ; Kaush. Up. : Kaushītaki Upanishad ; KB : Kaushītaki Brāhmaṇa ; KU : Katha Upanishad ; M : Majjhima Nikāya ; MU : Maitri Upanishad ; Mil. : Les questions du roi Milinda (Milina Panho) ; Mund. Up. : Mundaka Upanishad ; PB : Pāncavimsha Brāhmaṇa ; Prashna Up. : Prashna Upanishad ; RV : Rīg Vēda ; S : Samyutta Nikāya ; SB : Shatapatha Brāhmaṇa ; Sn : Sutta Nipāta ; Shvet. Up. : Shvetāsvatara Upanishad ; TA : Taittirīya Aranyaka ; TS : Taittirīya Samhitā.

[Les annotations entre crochets sont du traducteur, sauf indication contraire.]

a. [« C'est en Dieu seul que les Dieux sont acceptés »]

b. [« Il faut reconnaître l'ātman ; car en lui est l'unité de tous » (trad. Senart)]

c. [Cf. infra note 40]

I

La sentence de Shankarâchârya : « *En vérité, il n'y a d'autre transmigrant que le Seigneur (satyam, neshvarad anyah samsârî, BrSBh 1.1.5)*¹, qui peut paraître surprenante au premier abord, parce qu'elle nie la réincarnation des essences individuelles, est amplement soutenue par les anciens, voir même les plus anciens textes, et n'est pas une doctrine exclusivement indienne. Car ce n'est pas une âme individuelle^d que Platon a en vue quand il dit : « *L'âme de l'homme est immortelle, et tantôt parvient à une fin, qu'on appelle la mort, tantôt renaît, mais jamais ne périt... et, étant née de nombreuses fois, a acquis la connaissance de tout et de toute chose* »²; ni Plotin quand il dit : « *Il n'y a réellement rien d'étrange dans cette réduction (de tous les êtres) à l'Un; bien que l'on puisse demander, comment peut-il y avoir seulement Un, le même en plusieurs, pénétrant tout, mais n'étant jamais lui-même divisé* »³; ni Hermès qui dit que « *Lui qui fait toutes ces choses est Un* », et parle de Lui comme « *étant*

1. Cf. T.A.G. Rao, *Elements of Hindu Iconography*, II (Madras, 1914-1916), p. 405, « *Quand Ishvara se résorbe en lui-même, il est connu comme le Purusha, et quand il s'est manifesté lui-même, comme Samsârî* »; cf. note 66. d. [Skt. : jivâtmâ]

2. *Menon*, 8bc, où ce passage est cité, et approuvé par Socrate, comme étant la doctrine des prêtres et prêtresses instruits. De la même sorte est l'omniscience d'Agni en tant que Jâtavedas, « *Connaisseur des naissances* », et celle du Bouddha, dont *abhinnâ* s'étend à toutes les « *anciennes demeures* ». Celui qui se tient là « *où tout temps et tout lieu sont concentrés* » (Dante) ne peut qu'avoir la connaissance de toute chose.

3. Plotin, IV.9, 4, 5 (résumé); cf. I 1, *passim*. Dans notre Soi, le Soi spirituel de tous les êtres, tous ces êtres et leurs actes sont un simple acte d'être; de là, ce ne sont pas les êtres et les actes séparés que l'on devrait chercher à connaître, mais plutôt le Véritable Agent (BU I 4,7, *Kaus. Up.* III 8; *Hermès, Lib.* XI 2, 12A). « *Tu as vu les bouilloires de la pensée en train de bouillir; considère aussi le feu* » (*Mathnawî*, V 2902).

sans corps et possédant de nombreux corps, ou plutôt présent dans tous les corps »⁴.

Le "Seigneur" dont parle Shankarâchârya est, bien sûr, le suprême Soi solaire, Âtman, Brahma, Indra, « *Suzerain de tous les êtres, Roi de tous les êtres* », dont la capacité à prendre toute forme est intemporelle et dont l'omniprésence nous permet de comprendre qu'il doit être omniscient (*sarvânubhûh*) (BU II 5, 15, 19, cf. IV 4, 22 et AÂ XIII); la Mort, la Personne dans le Soleil, Indra et le Souffle de vie, « *Unique en tant que Personne là[-haut], et multiple en tant qu'il est dans ses enfants ici* », et au départ duquel « nous » mourons (ŚB X 5, 2, 13, 16); le Soi solaire de tout ce qui est en mouvement ou au repos (RV I 115, 1); notre Soi immortel et Ordonnateur interne « *en dehors duquel il n'y a pas de voyant, ni d'audient, ni de penseur ou de connaissant* » (BU III 7, 23; III 8, 11); l'Indra solaire dont il est dit que quiconque parle, entend, pense,... etc., le fait par son rayon (JUB I 28, 29); Brahma, dont il est dit que nos pouvoirs « *sont simplement les noms de ses actes* » (BU I 4, 7, cf. I 5, 21); le Soi, duquel toute action découle (BU I 6, 3; BG III 15); le Soi qui connaît toute chose (MU VI, 7)⁵.

Qu'il s'agisse de Sûrya, Savitri, Atman, Brahma, Agni, Prajâpati, Indra, Vâyu, ou du *madhyama* Prâna – *yâdrig eva dadrishe tâdrig ucyate* (RV V 44, 6)⁶ –, ce Seigneur, depuis l'intérieur du

4. *Hermès, Lib.* V 10A (cf. BU I 5, 21) et XI 2, 12A (cf. KU II, 22).

5. Dans « *Réminiscence, indienne et platonique* », nous avons montré que l'omniprésence éternelle et l'omniscience providentielle sont des notions inséparables et interdépendantes. La thèse apparentée de la présente étude est que l'omniprésent omniscient est "l'unique transmigrant", et qu'en dernière analyse, cette "transmigration" n'est rien d'autre que la connaissance qu'il a de lui-même exprimée en termes de durée. S'il y avait réellement des "autres", ou quelque discontinuité au sein de l'unité, chaque "autre" ou "partie" ne serait pas omniprésent au reste, et le concept d'une quelconque omniscience serait inconcevable.

6. « *Il reçoit des noms qui correspondent exactement aux formes sous lesquelles il est appréhendé* »; cf. : « *Tous les noms sont Ses noms, Lui qui n'a pas de nom, car Il est leur père commun* » *Hermès, Lib.* V 10A.

cœur ici-même⁷, est notre moteur, conducteur et opérateur (*īritah*⁸, *codayitri*⁹, *kārayitri*¹⁰), et l'unique source de la conscience évanescence (*cetana* = *saṃjñāna*)¹¹ qui commence à notre naissance et finit à notre mort (MU II 6d ; III 3)¹². Nous ne faisons

7. « Qui se tient dans le cœur de chacun » (*hridi sarvsa adhitisthan*, BV XIII 17) ; « C'est lui qui fait battre les cœurs mortels, lui qui condense et fait une la terre » Dante, *Paradis* I, 116 – stringe, comme dans SB VIII 7, 3, 10,... etc.

8. Cf. le « tour du potier » ; cf. *Mund. Up.* II 2, 6 ; BU I 5, 15 ; Plotin, VI 5, 5 ; Isa. 64 :8,... etc.

9. Au sujet du « chariot », cf. RV VI 75 6 ; KU III 3 sqq. ; Platon, *Lois*, 898c : « L'âme est le conducteur de toutes choses ». Dans MU II 6, les « rênes » du conducteur ou « rayons (*rashmayah*) » sont les puissances intellectuelles (*buddhīndriyāni*) par lesquelles les pouvoirs équestres de la sensation (*karmendriyāni*) sont gouvernés [les sens ou « facultés d'action (*karmendriya*) » sont représentés par les chevaux]. Pareillement, Hermès, *Lib.* X 22b : « Les énergies de Dieu sont, en quelque sorte, Ses rayons » et XVI 7 : « Ses rênes sont (Ses rayons) » ; cf. Boèce, *Consolation de la philosophie*, IV 11 : « hic regum sceptrum dominus tenet, orbisque habenas temperat, et volucrum currum stabilis regit, rerum coruscus arbiter » [« Ce seigneur détient le sceptre des royaumes et le globe, retenant les rênes, et régit fermement le char volant, arbitre étincelant des choses »] ; *Mathnawī* I 3268, 3273, 3575-3576. « Dans la théorie de la présence par les puissances, les âmes sont décrites comme des rayons » (Plotin, VI 4, 3). C'est « la doctrine vivante qui attribue à Dieu la totalité des pouvoirs », à distinguer de : « la doctrine percée et fendue qui est consciente du propre esprit d'un homme au travail » Philon, *Legum allegoriae*, I 93-94).

10. Du « soi élémental » (*bhūtātman*) en tant qu'« agent » (*kartri*) de l'Homme Intérieur. « Vraiment il est aveugle celui qui ne voit que le soi actif » (*kartāram ātmānam kevala tu yah pashyati... na sa pashyati*, BG XVIII, 16), alors que « Il voit vraiment, celui qui voit le Soi suprême qui est le même dans tous les êtres, impérissable dans ceux qui périssent... le Soi suprême qui, bien que présent dans le corps, ni n'agit, ni n'est contaminé par le corps » (*na karoti na lipyate*, BG XIII, 27, 31).

11. « Les morts ne connaissent rien » (*Eccl.* 9, 5). *Na pretya saṃjñāsti* (BU II 4, 12) ; *sannā, bhikkhave loke lokadhammo*, S III 140, cf. Sn 779, 1071, et M I 260. Le Soi est indestructible (BU IV 5, 14 ; BG IV, 13), mais la « conscience » en termes de sujet et d'objet est une contingence et perd sa signification « là où toute chose est devenue juste le Soi » (BU II 4, 14), « activement Soi-même quand il n'intelligé pas » (Plotin, IV 4, 12).

12. « L'esprit (*rūh*), cachant sa gloire, ses ailes et ses plumes, dit au corps : "Ô tas de fumier, qui es-tu ? À travers mes rayons, tu es venu à la vie pour un jour ou deux..." Les rayons de l'esprit sont la parole, la vue et l'ouïe » (*Mathnawī* I 3267-3273).

rien de nous-mêmes et sommes simplement son véhicule et ses instruments (comme pour Philon, *passim*).

Ce Brahma « supérieur » (*para*) est cet « Un, le Grand Soi, qui se tient dans toute matrice, l'une après l'autre (*yo yonim yonim adhitisthati*)¹³ *ekah... mahātmā*... en tant que l'omniforme Seigneur des souffles (*vishvarūpah... prānādhipah*)¹⁴ il erre (*saṃca-*

13. Le corps étant le domaine, le jardin (*ārāma*, BU IV 3, 14) ou la plate-forme (*adhithānam*, CU VIII 12, 1) du Soi invisible, incorporel et impassible. *Adhithā* (parfois *avasthā, āruḥ*) est régulièrement employé en rapport avec l'image de l'Esprit (*ātman*) « montant » le véhicule psycho-physique (*ratha*), e.g. AV X 8, 1, (Brahma) *sarvam... adhitisthati* ; AĀ III 3, 8, 5B, *prāna adhitisthati (devaratham)* ; KU II 22, *sharīresv avasthitam... ātmānam* ; BG XIII 17, *hridi... adhitisthan*. En même temps *adhithā* implique administration, gestion, comme dans *Prashna Up.* III d : également *anusthā* dans KU V 1.

14. Non pas, comme l'ont compris Deussen et Hume, « l'âme individuelle », qui n'est pas un « Seigneur » mais un composé des souffles, ou des êtres qui sont les sujets (*svāh*) de l'Être ou du Souffle éminents desquels ils surgissent et dans lesquels ils retournent (JUB IV,7 ; MU III, 3, *bhūtagana*). Ce serait antinomique de décrire le composé de l'âme individuelle, qui est sujet à la persuasion, comme un pouvoir souverain. « Le Seigneur des souffles » qui est « le Chef des souffles et du corps » (*prānasharīranetri*, *Mund. Up.* II 2, 8) est bien plutôt l'Être et le Souffle qui est « Seigneur de tout (*prānah... bhūtah sarvasyeshvarah*, AV XI 4, 1, 10), le « Seigneur des dieux (pouvoirs de l'âme) qui entre dans la matrice et « est né de nouveau » » (*yonim ati sa u jāyate punah, sa devānām adhipatir babhūva*, AV XIII 2, 25) ou « Seigneur des êtres » (*bhūtātman adhipatih*, AV IV 8, 1 ; TS VI 1, 11, 4 ; MU V 2), c'est-à-dire, le Souffle impérial au nom duquel les « autres souffles » fonctionnent comme des ministres (*Prashna Up.* III 4) et Brahma que toutes choses saluent comme roi (BU IV 3, 37). Le « Seigneur des souffles » (*prānādhipah*) est le Souffle, dont la supériorité sur tous les autres souffles (*prānāh = devāh, bhūtāni*) est encore et toujours soulignée dans les contestations des souffles pour la suprématie (*Brāhmanas* et *Upanishads*, *passim*), et autre que le soi élémental et assujéti (*bhūtātman*) qui est un hôte des êtres (*bhūtagana*, MU III 3). Le Seigneur des souffles, « ni mâle ni femelle », est le Souffle ainsi décrit dans AĀ II 3, 8, 5, dans lequel tous les dieux (souffles ou pouvoirs de l'âme) sont unifiés (AĀ II ; *Kaush. Up.* III 3 ; cf. BU I 4, 7), le Souffle qui monte le véhicule corporel et qui est régulièrement identifié avec le Soleil, *Brahma, Atman, Vāmadeva, Indra*,... etc. Ce Seigneur des souffles est de même la Personne intérieure (*antahpurusha = antarātman* de *Shvet. Up.* III 13 ; KU V 9-13 ; VI 17) qui va de corps en corps sans être dominée par les fruits des actions qui déterminent les matrices favorables ou défavorables dans lesquelles le soi élémental seul souffre (MU III 1-3).

rati = samsarati)¹⁵ par ses propres actions, dont il jouit des fruits (upabhoktri)¹⁶, et, étant associé avec le concept^e et la notion de : "je suis"^f, est connu comme "l'inférieur" (apara)... Ni masculin, ni féminin, ni neutre, quel que soit le corps qu'il assume, il lui est attaché (yujyate)¹⁷ : à travers les illusions du concept, du toucher et de la vue, il y a naissance et croissance du Soi par la pluie

Quand, à la mort, ce Soi se recueille en lui-même (BU IV 4, 3 ; VI 1, 13,... etc) – ὁμῶς εἰς ἐν ἀνατρέχει ἀποστάντος τοῦ σώματος (Plotin IV 9, 2) – alors "nous" ne sommes plus (BU II 4, 12 ; IV 4, 3 ; CU VIII 9, 1,... etc), « nous, qui dans notre jonction avec nos corps, sommes composés et possédons des qualités, n'existerons pas, mais serons amenés dans la régénération par laquelle, devenant unis aux choses immatérielles, nous deviendrons sans composition et sans qualité » (Philon, *De cherubim* 113 sqq. ; cf. platon, *Phédon* 78c sqq.).

15. Cf. notes 26 et 40.

16. Upabhoktri = bhoktri dans KU III 4 (Atman) et MU II 6 (Prajâpati). Cette réalisation n'entraîne pas nécessairement une sujétion : tant qu'il reste un spectateur (abhicâkashîti, RV I 164, 20 ; prekshada, MU II 7 ; Pâli upekhaka), ou en d'autres termes qu'il jouit seulement de façon désintéressée de la saveur de la vie (akâmo... rasena triptah, AV X 8, 44), le Soi immortel et gouvernant du soi, ou le Soi intérieur (amrito 'syâtâmâ, antarâtman), reste immunisé (KU V 13 ; MU III 2 ;... etc). En tant qu'expérimentateur (bokhtri), cette personne immanente (purusho 'ntasthah) est elle-même sans qualité (nirguna), tandis que le soi élémental (bhûtâtman) avec ses trois qualités (triguna) – c'est-à-dire l'âme individuelle – est sa « nourriture » (annam, MU VI, 10). L'expérimentateur contemplatif est à la fois celui qui donne l'être et un puissant Seigneur (bhoktâ ca prabhur eva ca... bhoktâ maheshvarah, BG IX, 24, 13, 22) ; l'Âme totale qui « ne souffre aucun mal quoiqu'elle ait fourni au corps le pouvoir d'exister » (Plotin, IV, 8, 2 ; cf. KU V, 1 et BG XIII, 32). Car, comme le dit Maître Eckhart, « Avec l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même, Il aime toutes les créatures, non en tant que créatures mais bien plus : des créatures en tant que Dieu...Dieu se goûte (skt. Bhunkte) lui-même en toutes choses...Les hommes, en tant que créatures, goûtent, comme toutes les créatures, en mesure et en quantité, comme le pain, le vin et la viande. Mais mon homme le plus intime ne goûte pas cela comme un don de Dieu, mais plus : comme éternité » (éd. Pfeiffer, 180).

e. [Skt. : samkalpa]

f. [Skt. : ahamkâra]

17. Yujyate, comme asamyoga plus bas, comme dans BG I 26, où chaque naissance est dite dépendre d'une "connection" ou d'un « lien » (samyoga) du Connaisseur du Champ avec le Champ. Réciproquement, asamyoga : « libération », « détachement », MU VI 21.

de nourriture et de boisson¹⁸ ; le Soi incorporé (dehî)¹⁹ assume des formes fonctionnelles régulièrement disposées suivant leurs stations (karmânugâny anukramena dehî sthâneshu rūpâny abhisampadyate)²⁰... et à cause de la conjonction avec les qualités, à

18. « L'alimentation de la "perception sensorielle" qu'il (l'auteur de Genèse 2, 5) appelle de façon figurée "pluie" » (Philon, *Legum allegoriae*, I, 48). Ici, en référence au soma apporté par un faucon, et à l'« averse de richesses » (vasor dhârâ). Le "toucher", parce que « toute expérience est née par contact » (BG V 21) ; cf. Coomaraswamy, « Note on the Stickfast Motif », 1944.

19. Le Soi incorporé (dehî) de BG II 18 sqq., ou le Soi rapide et vibrant (vipashcit) de KU II 18, 19, qui ne devient jamais personne, mais trépasse d'un corps à l'autre, et n'est pas mort quand le corps est mort, non-né dans la mesure où on peut le concevoir comme continuellement né et continuellement mort. Telle est précisément la doctrine de l'âme immortelle, que Platon cite comme étant celle des prêtres et des prêtresses instruits : « Ils disent que l'âme de l'homme est immortelle, et atteint à un moment sa fin, qu'ils appellent "mourir", et à un autre moment naît de nouveau, mais jamais ne périt » (Menon 81ab). Le Soi incorporé (dehî, paramâtâmâ... sharîrasthah) doit être distingué du soi élémental (bhûtâtman, bhûtagana, MU III, 2, 3). Le premier est le Soi impérissable (avinashyat) mentionné dans CU VIII 5, 3 et BG XIII 27, l'autre est produit des éléments et périt (vinashyati) avec eux (BU II 4, 12).

20. Ces mots décrivent l'entrée du Soi dans n'importe quel corps et son extension, à l'intérieur de celui-ci, dans la forme des intelligences (souffles, pouvoirs de l'âme) qui opèrent à travers les portes des sens, comme dans MU II, 6,... etc. Karmânugâni, « correspondant à la variété des actions qui doivent être accomplies », comme dans BU V 5, 21) « "Je vais parler", commença la Voix »,... etc. Les pouvoirs de parler, voir, penser,... etc, « sont juste les noms de ses actes » (BU I 4, 7) – non « les nôtres » (BG III 27). « Stupéfait par la notion d'un "moi qui agit", le soi croit que "je suis l'agent" » ; pareillement, d'innombrables textes bouddhistes ; cf. Philon, *Legum allegoriae*, I, 78 : « Je n'estime rien de si honteux que de supposer que "je" connais et que "je" perçois. Mon propre intellect l'auteur de sa propre intellection, comment serait-ce possible ? ». Anukramena, comme yathâyatana dans Kaush. Up. III 3 et Ait. Up. II 3, et yathâkramena dans MU VI 26 : « Comme des rayons depuis le Soleil, de même de lui (l'immanent Brahma, Feu de la vie) ses souffles et le reste s'avancent continuellement ici dans le monde en bon ordre (tasya prânâdayo vai punar eva tasmâd abhyuccarantiha yathâkramena) ». Sthâneshu, « dans leurs places », comme dans Prashna Up. III, 2, sthânam. Rûpâni, « formes », c'est-à-dire « les formes de souffle de Prajâpati » (prânarûpâ, Sâyana sur RV X, 90, 16, et comme dans BU I 5, 21, où les souffles sont les « formes » du Souffle médian et appelés après lui ; de même dans Prashna Up. II 12).

la fois les siennes et celles de l'action, il paraît être "un autre" » (*teshâm samyogahetur aparo*²¹ 'pi drishtah, *Shvet. Up.* V 16-18, résumé).

Le « Seigneur des souffles » transmigrant est le Souffle (*prâna*), le « plus excellent » (*vasishtha*, BU VI 1, 14)²², Brahma, Prajâpati, celui qui se divise en cinq et se multiplie pour soutenir et nourrir le corps, éveiller ses enfants, remplir ces mondes (*Prashna Up.* II, 3 ; MU II, 6, VI, 26), restant néanmoins indivisé dans des choses divisées (BG XIII 16 ; XVIII 20). Il est dit de lui en tant que Prajâpati : « C'est toi-même qui renais (*prati-jâyase*)²³ à toi que tous tes enfants (*prajâh* = *rashmayah*, *prânâh*,

21. *Apara*, « inférieur » ou « autre » comme dans MU III 2 (Atman), et opposé à *para* (Brahma) dans le verset 1 = *para* (Atman) de *Prashna Up.* IV 7. Pour l'« unique essence et deux natures » de Brahma, voir BU II, 3, *Prashna Up.* V 2 ; MU VI 3, 22, 23 et VII 11, 8, *dvaitîbhâva*). C'est la doctrine d'Hermès, à savoir que dire que « Dieu est à la fois Un et Tout ne signifie pas que l'Un est deux mais que les deux sont Un » (*Lib.* XVI 3). De même Plotin, IV 4, 10 : « Le principe ordonnateur et directeur (τὸ κοσμοῦν = Platon, *Phèdre* 97c, ὁ διακοσμοῦν τε καὶ παντῶν αἰτίας) est double, l'un que nous appelons *Démiurge* et l'autre l'Âme de tout (τοῦ παντός ψυχή) ; nous parlons de Zeus soit comme *Démiurge*, soit comme *Chef de tout* (ἡγεμόν τοῦ παντός) ; ce qui revient à dire que nous parlons de Varuna soit en tant que tel, soit en tant que Mitra ou Savitri (*netri*, RV V 50, 1 = *prânasharîranetri*, *Mund. Up.* II 2, 8 = *âtmano 'tmâ netâmrîtâkhyah*, MU VI 7), de Brahma en tant que *parâpara*, *dvirûpa* et *dvaitîbhâva*, d'Agni en tant qu'Indrâgnî, et de Prajâpati en tant que *parimitâparimita*, *niruktânirukta*,... etc, en attribuant de la même façon deux natures contrastées à une seule et même essence. Et exactement comme dans l'une de ces natures la déité est immortelle et impassible et dans l'autre mortelle et passible, de même est-elle sans désir dans l'une et pourvue de fins à atteindre dans l'autre. Simultanément, celles-ci ne sont pas deux en lui, mais une essence simple ; la distinction est « logique mais pas réelle ». Ainsi Nicolas de Cuse parle du « mur du Paradis », qui cache Dieu à notre vue, comme constitué de la « coïncidence des opposés », et de sa porte comme gardée par « l'esprit le plus élevé de la raison, qui barre le passage jusqu'à ce qu'elle ait été surmontée » (*De visione Dei* IX 11) – comme dans JUB I 5.

22. Impliquant Agni qui, en tant que « Feu de la vie », est le « Souffle de vie », cf. Héraclite, fr. 20, et Coomaraswamy, « *Measures of Fire* ».

23. BU II 1, 8 *pratirûpo 'smâj jâyase* ; cf. *Shvet. Up.* II 16 ; V 2. Le Soi est le Père du Souffle et [lui est] consubstantiel (MU VI 1) ; comme le père humain et son fils, conformément à la doctrine normale selon laquelle le

devâh, bhûtâni) apportent le tribut (*balim haranti*)²⁴, O Souffle » (*Prashna Up.* II 7). Par ce Prajâpati, ce corps qui est le nôtre est mis en possession de conscience (*cetanâvat*), lui étant son conducteur passant d'un corps à l'autre (*pratisharîreshu carati*), sans être dominé par le fruit brillant et sombre de ses actes, ou plutôt ces actes dont il est, en tant que notre Homme Intérieur (*antah purusha*)²⁵, l'actualisateur (*kârâyitri*) et le spectateur (*prekshaka*) plutôt que l'agent (MU II 6 ; III 3). Ce Prajâpati est

père lui-même renaît dans sa progéniture (RV V 4, 10 ; VI 70, 3 ; BD VII 50 ; AB VII 13 ; AÂ II 5 ; BG IV 7, 8,...etc), la seule doctrine indienne de la renaissance sur terre. C'est un caractère qui renaît ainsi ; c'est dans son « autre soi » que le père s'en va à la mort ; et il nous est souvent rappelé (SB *passim*) que les morts sont partis « une fois pour toutes ». L'hérédité de la vocation est liée à la doctrine traditionnelle (car elle n'est pas seulement indienne) de la renaissance ancestrale. De la même façon in divinis, le Père renaît en tant que Fils ; cf. le thème chrétien : *Alma redemptoris Mater...tu quae genuisti tuum sanctum genitorem* [« Mère nourricière du rédempteur... toi qui engendra ton saint géniteur »].

24. Cf. AV X 7, 38, 39 ; X 8, 15 XI 4, 19 ; SB VI 1, 1, 7 ; JUB IV 23, 7 ; IV 24, 1-7 ; BU VI 1, 13 ; *Kaush. Up.* II 1. Les différents noms par lesquels le récipiendaire et les tributaires sont désignés dans ces contextes impliquent tous le Souffle et les souffles, c'est-à-dire Dieu et les dieux sous divers aspects ; d'où : « Tous ces dieux sont en moi » (JUB I 14, 2 ; SB II 3, 2, 3 ; AÂ II 1, 5,... etc). Les *prajâ* de AV XI, 4, 19 (comme *Prashna Up.* II 7) ne sont pas « des êtres humains » (Whitney), mais les « rayons » par lesquels « nous » sommes spiritualisés et alimentés (JUB I 28, 29), les Vishvedevâh (TS IV 3, 1, 26). Ces rayons se retirent à notre mort (BU V 5, 2 ; AÂ III 2, 4 ; ... etc.), c'est-à-dire quand la Mort elle-même, le Souffle, retire ses « pieds » de notre cœur et que « nous » sommes coupés (SB X 5, 2, 13) ; car les souffles ne peuvent vivre sans lui (BU VI 1, 13 = CU V 1, 12). C'est vrai que nous sommes les enfants du Soleil dans le sens où notre vie dépend de lui qui est notre véritable Père (JUB III 10, 4 ; SB VII 3, 2, 12), mais nous sommes naturellement fils de nos propres pères, et jusqu'à ce que nous ayons acquis un second soi ou Soi, né du Sacrifice (JB I 17,... etc, cf. Jean III 3), nous ne « devenons pas réellement les enfants immortels de Prajâpati » (JB V 2, 11, 14), ses fils naturels (SB IX 3, 3, 14), ou lui-même (SB IV 6, 1, 5). « Cela est toi » est toujours vrai, mais seulement potentiellement pour nous, aussi longtemps que nous sommes « cet homme, untel ». Nous sommes spiritualisés et stimulés par les rayons du Soleil, les souffles, tous les dieux, mais c'est seulement des parfaits qu'on peut dire qu'ils sont ces rayons du Soleil (SB I 9, 3, 10, cf. RV I 109, 7), ses fils (JUB II 9, 10).

25. Le *purusho 'ntastah* de MU VI,10 ; *purushah sarvâsu pûrshu puris-*

pareillement « le souffle divin, qu'il transmigre ou non (*samcaransh câcamcaransh ca*)²⁶, qui n'est ni blessé ni affligé, et que tous les êtres servent », et par rapport auquel il est dit plus loin que « quoi que ses enfants puissent subir, cela ne concerne qu'eux seuls, seul le bien va à lui, le mal n'atteint pas les dieux » (BU I 5, 20).

Ainsi cet Un, appelé de nombreux noms, est né et rené partout. « Invisible, Prajâpati se meut dans la matrice (*carati garbhe antah*) et est né diversement (*bahudhâ vi jâyate*) » (AV X 8, 13 ; cf. *Mund. Up.* II 2, 6) ; « La Personne expire²⁷ et soupire dans la matrice, et ainsi naît-elle de nouveau quand toi, Ô Souffle, donne la vie » (AV XI 4, 14 ; cf. JUB III 8, 10 ; XI 1) ; « Toi seul, Ô Soleil, est né partout dans le monde entier (*ek vishvam pari bhûma jâyase*) » (AV XIII 2 3)²⁸ ; « Un Dieu, habitant l'esprit, né depuis si longtemps et encore maintenant dans la matrice » (AV X 8, 28 = JUB III 10, 12). Des textes similaires pourraient être cités plus en détail, mais il suffira pour le moment de remarquer l'accent porté sur le fait que c'est toujours *Un* qui est né diversement et de façon récurrente : Lui, en fait, qui est « indivisé,

hayah de BU II, 5, 18 ; *sarveshâm bhûteshâm antahpurushah* de AÂ II, 5 ; Agni a yah puram narminâm adidet... shatatmâ de RV I, 149, 3. Pour la distinction de cet homme intérieur et de notre homme extérieur (le soi élémental, *bhûtâtman*), cf. II Cor. 4, 16 : « Is qui foris est noster homo corruptur tamen is qui intus est renovatur de die in diem » [« ...au contraire, même si notre homme extérieur s'en va en ruine, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (trad. *La Bible de Jérusalem*, Éd. du Cerf, 1974)], comme MU III 2. Indubitablement, Jean 1, 14 devrait être compris de la sorte : « Et le Verbe s'est fait chair, et habita en nous » (*év ἡμῖν*), plutôt que « parmi nous », où avec « parmi » l'incarnation serait considérée seulement d'un point de vue historique.

26. C'est-à-dire, qu'il soit immanent ou transcendant ; qu'il « erre dans le champ, conjointement avec ses actes (*kshetre samcarati...svakarmabhîh*) » (*Shvet. Up.* V 3, 7), ou qu'il reste à l'écart.

27. La descente dans l'obscurité aveugle de la matrice, en enfer (*niraya*, MU III 4) ; à partir de quoi on revient à l'être, étant sauvé de cette première mort par le Soleil (JUB III 9, 1 ; III 10, 4). Cf. saint Bernard, « prius morimur nascituri » [« nous sommes morts avant d'être nés »] *De Grad. Humilitatis* 30. AV *apânati* = JUB *mriyate*.

28. Qui, en tant que Personne sacrificielle, « fut versé sur la terre de l'Orient à l'Occident (*aty aricyata pashcâd bhûmin atho purah*) » (RV X, 90, 5)

bien qu'apparaissant comme s'il était divisé par sa présence dans des êtres divisés » (BG XIII 16 ; XVIII 20), étant « Un en soi, et multiple dans ses enfants » (SB X 5, 2, 16), qui ne sont pas des êtres indépendants, mais par participation²⁹.

Ceci est aussi la plus ancienne doctrine des Samhitâ, où c'est le Soleil du Feu qui entre dans la matrice et transmigre³⁰ : ainsi RV X 72, 9, où Aditi « porte Mâtânda de naissance en mort répétées (*prajâyai mrityave tvat punah*) » ; VIII 43, 9 : « Toi, O Agni, étant dans la matrice, tu es né de nouveau (*grabhe san jâyase punah*) » ; X, 5, 1, où Agni est « de nombreuses naissances (*bhûrijanmâ*) » ; III 1, 20, où en tant que Jâtavedas il est « déposé naissance après naissance (*janman-janman nihitah*) », c'est-à-dire, comme l'ajoute Sâyana : « dans tous ces êtres humains ». Comme Jâtadevas il possède l'omniscience des naissances (RV : I 70, 1 ; I 189, 1 ; VI 15, 3), et cela nécessairement parce que, selon la paraphrase de SB IX 5, 1, 68 : « il trouve la naissance encore et encore (*jâtam jâtam vindate*) ». Dans le même sens : « remplissant les (trois) royaumes de lumière de cela³¹, le mouvant et l'immobile, il est venu diversement dans l'être, le Sire dans ces matrices (*purutrâ ad abhavat, sâr ahaibhyo garbhebhyah*) » (RV I 146, 1, 5), « cependant multiple dans une apparence, en tant que donneur-de-l'être à tout ton peuple (*visho vishva anu prabhuh*) »³² (RV VIII 2, 8).

Il n'est pas nécessaire de démontrer ici que les Samhitâs ne

29. « Et inspexi cetera infra te, et vii nec omnino esse nec omnino non esse ; esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt » [« Je regardai ensuite en Toi, et je ne vis ni que les êtres étaient, ni qu'ils n'étaient pas ; certes les êtres sont par Toi, et au contraire ne sont rien, parce que ce que Tu es, ils ne le sont pas »] (saint Augustin, *Confessions* VII, 2). Ce « est et n'est pas » est essentiellement la doctrine bouddhiste de *satto* : « existence ».

30. Tout au long de cet article et ailleurs, nous sommes attentifs à distinguer la transmigration de la réincarnation ; la première impliquant le passage d'un état de l'être à un autre, l'autre la transmission ou le renouvellement d'un état d'existence antérieur ; cf. note 23, et Coomaraswamy, « Measures of Fire ».

31. C'est-à-dire, en tant que Prajâpati se divise lui-même pour remplir ces mondes.

32. Vishah, c'est-à-dire, Vishvedevâh, Maruts, *prânah*, *prânâgnayah* direc-

connaissent pas de "réincarnation" (renaissance individuelle sur terre) depuis qu'il est généralement admis que même les Brâhmanas ne connaissent rien d'une telle doctrine (cf. l'édition Keith de ÂA, Introduction, p.44) – excepté, bien sûr, dans le sens procréatif normal de renaissance dans sa propre descendance (RV V 4, 10 ; VI 70, 3 ; AB VII 13 ; AÂ II 5). Notre préoccupation est plutôt de montrer que le Véda parle à la fois de la transmigration d'un unique et seul transmigrant, et distingue la "libération" du "retour de nouveau" (*vimucam nâvritam punah*, RV V 46, 1). Notre argument est que les expressions *punarmrityu* et *punarjanma*, qui se rencontrent déjà dans RV et les Brâhmanas, ne prennent pas dans les textes sacrés postérieurs les nouvelles significations de "mourir encore" (ailleurs) et d'"être né de nouveau" (ici) que l'on y voit généralement. Dans la plupart des cas, les références à la "mort répétée" ou à la "naissance répétée" concernent cette vie présente ou "devenir", comme dans AB VIII 25 : « *sarvam âyur eti, na punar mriyate* », et SB V 4, 1, 1 : « *sarvân...mrityûm atimucyate* », où c'est l'immortalité relative telle que ne pas mourir prématurément qui est impliquée, et il n'est pas question de ne jamais mourir du tout. Dans le « devenir » (*bhava*, γένεσις), nous mourons et renaissons chaque jour et chaque nuit, et dans ce sens « *jour et nuit sont des morts récurrentes (punarmrityû... yad ahorâtre)* » (JB I 11). *Punarmrityû* n'est pas une quelconque autre mort devant être redoutée comme finissant une future existence, mais, ensemble avec *punarbhava* ou *janma*, la condition de *n'importe quel* type ou forme d'existence contingente ; et c'est de ce processus, cette roue du devenir (*bha-*

tement et de là vers *prâninah* : « êtres vivants », indirectement. *Vishvam tvayâ dhârayate jâyamânam... prajâs tatra yatra vishvâ 'mrîto 'si* [« tout ce qui est né est supporté par toi... tous les engendrés sont là où tu te trouves, Tout-Immortel »] » MU VI, 9. « *La circular natura, ch'è sugello alla cera mortal, fa ben sua arte, ma non distingue l'un dall' altro ostello* » [« la révolution naturelle fait bien son œuvre, quand elle marque de son empreinte une cire mortelle, mais ne distingue pas une maison d'une autre »] Dante, *Paradis*, VIII, 127-129 (*ostello* = *nivâsa*, spécialement dans l'expression du bouddhisme pâli : *pubbenivâsan anussarati*). « *Une Vie Divine, mouvante, brillante, entendue en et à travers tout* » Peter Sterry (V. de Sola Pinto, Peter Sterry, *Platonist and Puritan*, Cambridge 1934, p. 161).

vacakra, ὁ τροχός τῆς γενέσεως dans *Jean* 3, 6) ici ou dans l'au-delà, et non d'une quelconque mort seulement, que la libération est recherchée³³.

Nous avons jusqu'ici considéré le Transmigrant, Parijman, seulement comme le grand Catalyseur qui reste in affecté par les actions qu'il autorise. Le Soi et suprême Seigneur qui est établi unique et pareil à lui-même dans les cœurs de tous les êtres (BG X 20 ; XIII 27), habitant dans chaque "ville" (BU II 5, 18 ; Philon, *De Cherubim* 121), participant à l'action non à cause d'un quelconque désir de sa part mais seulement de façon sacrificielle et pour maintenir le processus du monde (BG III 9, 22), dans lequel, comme s'il jouait (BrSBh II 1, 32, 33)³⁴, il reste indivisé parmi les êtres divisés et indestructible parmi les destructibles (BG XIII 16, 27). Aussi longtemps qu'il (Makha, le Sacrifice) est Un, ils ne peuvent le vaincre (TA V 1, 3) ; mais en tant qu'Un il ne peut amener à la vie ses créatures, et doit se

33. Cf. Coomaraswamy, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, 1942, n.35 [trad. française, éd. Archè, 1985]. Sur *St Jean* 3, 6, cf. R. Eisler : *Orphisch-Dionysische Mysterien-Gedanken in der christlichen Antike*, dans *Vorträge der Bib.*, Warburg II (1922-1923), 86 sqq. ; P. Deussen : *Vier philosophische Texte des Mahâbhârata* (Leipzig 1906), 272 sqq. ; Platon : *Sophiste* 248a, *Timée* 29c (comparer γένεσις et οὐσία) ; et O. Kern : *Orphicorum fragmenta*, fr. 32 (1922), κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυνενθέος ἀργαλέοιο.

34. Cf. Coomaraswamy, *Lilâ*, 1941, et *Play and Seriousness*, 1942. Cf. Dante, *Purgatorio*, XXVIII 95, 96 :

« *Per sua difalta in pianto ed in affanno*

Cambiò onesto riso e dolce gioco »

[« *par sa faute, en pleurs et en tristesse, se changèrent rire honnête et doux jeu* »]

et *Mathnawi*, I 1787-1788 :

« *Tu as combiné ce "Je" et ce "Nous" de sorte que tu puisses jouer le jeu de l'adoration avec Toi-même,*

Et que tout ce qui est de "Moi" et de "Toi" devienne une seule vie ».

Quand, comme dans MU II 6 ; III 2, nous parlons de Lui comme ayant encore des fins à atteindre, nous concevons aussi qu'*Il* est pris dans le filet, et qu'*Il* est libéré de nouveau, et telle est la vérité en termes de pensée humaine. Mais comme tout le reste, cela relève de la *via affirmativa*, c'est une vérité qui doit être finalement niée. Sur les *viae*, voir MU IV, 6.

diviser lui-même (MU XII 6). En fait, on nous dit à plusieurs reprises que lui, Prajâpati, « *désira (akâmayat)* » être multiple, et ainsi, à ce qu'il nous semble, ce n'est pas de façon tout à fait désintéressée³⁵ mais « *en vue d'un but non encore atteint et afin de jouir des objets des sens* » qu'il nous met en mouvement (MU II 6d). Mais c'est une entreprise dangereuse, car étant leur expérimentateur, il est emporté par le flot des qualités de la matière première avec laquelle il opère³⁶; et en tant que soi élémental (*bhûtâtman*) et corporel (*sharîra*)³⁷, sujet connaissant contre de soi-disant objets externes de perception, et composé de tous les désirs (*sarvakâma-maya*)³⁸, il est rendu perplexe et ne voit pas

35. Lorsque nous n'expliquons pas directement l'existence du monde par l'être de Dieu, ou par Sa connaissance de Lui-même, mais comme une conséquence de Sa Volonté, c'est-à-dire, "par expression", comme ici, ou quand il est dit que « *Prajâpati désira (akâmayat)*, Puis-je être multiple » (*Brâhmanas, passim*), nous parlons métaphoriquement comme s'il avait réellement des fins à atteindre, comme c'est explicite dans MU II 6, et, de la même façon que dans la séparation de l'effet et de sa cause, nous surimposons notre durée sur Son éternité. Plus véritablement, « *il n'y a rien que je ne puisse obtenir que je ne possède déjà* » (*na... me kimcana anavâptam avâptavyam*, BG III, 22) : « *non per aver a sé di bene acquisto, ch'esser non può* » [*non pour bénéficier de l'acquisition d'un bien, ce qui ne se peut pas*] (Dante, *Paradis* XXIX 13, 14).

Ainsi Penthée conçoit que Dionysos puisse être attaché; mais il déclare que « *de lui-même le Daïmon me délivrera quand je le voudrai* », et plus loin, « *je me suis moi-même sauvé, bien aisément et sans peine* » (Euripide, *Bacchantes* 498, 613). Le Daïmon est, bien sûr, "lui-même".

36. Juste comme l'Homme (*άνθρωπος*), Fils du Père, est séduit par la réflexion de la beauté divine dans le miroir de la Nature, et en l'aimant devient absorbé en elle (Hermès, *Lib.* I 14, 15; TS V 3, 2, 1; AB III 33; PB VII 8, 1). Le « *flot des qualités par lequel l'âme est entraînée* » (*gunaughair uhyamânah*) correspond à la « *rivière des sensations* » de Platon (*Timée* 43b); à la « *traversée* (*διαπορεία* = *tarana*) » de laquelle il est fait référence dans *Epinomis* 894e; et à la rivière des objets des sens de Philon qui submerge et noie l'âme sous le flot des passions jusqu'à ce que "Jacob" (voû) la traverse (*Legum Allegoriae* III 18 et *De Gigantibus* XIII). Cf. saint Augustin : « *cum transierit anima nostra aquas, quae sunt sine substantia* [*comme notre âme traverse des eaux qui sont sans substance*] » (*Confessions*, XIII, 7).

37. Comme dans CU VIII 12, 1, cité plus haut.

38. « *La personne composée de tous les désirs* » (*kâmamayam evâyam purusham*) [*« ce purusha n'est que désir »*], BU IV 4, 5.

le généreux Donneur d'être et Agent en lui³⁹, « *mais conçoit que "ceci est moi" et "cela est à moi", et en plus se lie lui-même par lui-même comme un oiseau dans le filet (jâlenava khacarah)* »⁴⁰ et ainsi erre (*paribhramati* = *samsarati*, *samcarati*) dans les matri-

39. En dehors de celui dont l'âme est liée « *à cause de sa jouissance* » (*bhokritvât*, *Shvet. Up.* I 8), funestement pour ceux qui conçoivent que l'expérience leur est propre.

40. « *Un petit oiseau attaché par la Jambe avec une Corde, volette souvent et essaye de s'élever... Ainsi une Âme fixée dans un principe-de-Soi... est retenue par cette Corde du Soi, qui l'attache à la Terre* », Peter Sterry (de Sola Pinto, *Peter Sterry*, p. 169). « *Mis en tombe dans mon soi : mon soi mon tombeau... Mon soi qui est même pour mon soi un esclave* » (Phineas Fletcher) – « *le prisonnier lui-même étant la principale raison de son propre emprisonnement* » (Platon, *Phédon* 83a, cf. *Mathnawî* I 154).

Le filet (ou la toile d'araignée, *Svet. Up.* VI 10; *Mund. Up.* I 7; KB XIX 3; ... etc) qu'il a lui-même étendu (*ya eko jâlavân*, *Shvet. Up.* III 1), le seul et unique filet qu'il transforme de plusieurs façons et « *dans le champ duquel il erre* » (*samcarati*, *Shvet. Up.* V 3, 7, c'est-à-dire, *samcarati*, « *transmigre* » plutôt que : « *wieder entzieht* » suivant Deussen, ou : « *le ramène* » selon Hume.

Dans la mesure où l'Unique Transmigrant est dominé par les notions "Ceci est moi" et "Ceux-là sont autre", l'Oiseau est l'un du multiple de façon conceptuelle, et n'est plus « *l'Unique Contrôleur de la multiplicité créée* » (*Shvet. Up.* VI 13), et nous, qui sommes avant tout sujets à ces illusions, parlons de la libération d'une pluralité d'individus, par exemple « *Nombreuses sont les essences qui sont enchaînées par le vouloir, comme un oiseau dans le filet (icchâbadhâ puthusattâ pâsena sakuni yathâ, tî)* » (S I 44).

Qu'« *un être est un flux, l'action est sa mort (satto samsâram âpâdi, kammam tassa parâyanam)* » (S I 38; cf. *sadasad yonim âpadyate*, MU III 2) pris ensemble avec *Mil* 72 : « *Il n'y a pas d'essence particulière (n'atthi koci satto) qui se réincarne (imamhâ kâya ânnâm kâyam sankamati)* », signifie qu'il n'y a pas d'individu permanent qui parcourt le cycle; comment cela pourrait-il être ainsi, alors que même aujourd'hui notre personnalité est "autre" que ce qu'elle était hier (S II 95, 96)? Ce n'est pas une vie, mais le feu de la vie qui est transmis (*BrSBh* IV 4, 15; *Mil* 71; cf. Héraclite, fr. 20). Celui qui comprend l'enseignement du Bouddha ne demandera pas non plus : Qu'était-ce que "moi"? ou : Qu'est-ce que "je" vais devenir? (S II 26, 27). *Khacara* est presque littéralement « *alouette* »; *kha* est dans un sens anagogique Brahman en tant qu'"Espace" illimité (*âkâsha*, *quintessence*), ou *tôpos*, comme dans le *Codex Bruce*, C. A. Baynes, tr., *A Coptic Gnostic Treatise* (Cambridge, 1933), p. 3. Cf. BU V 1; CU I 9; III 12, 7-9; IV 10, 4; VII, 12; VIII 1, 14; et Coomaraswamy : « *Kha and Others Words Denoting "Zero"* »

ces, à la fois bien et mal (*sadasat*)⁴¹, dominé par les fruits de l'action et par les paires d'opposés » (MU III, 2 ; VI, 10)⁴².

Il y a, en fait, un correctif (*pratividhi*) pour ce soi élémental, consistant en l'étude et la maîtrise de la sagesse des Védas et l'accomplissement de sa fonction propre (*svadharma*)⁴³ dans ses étapes normales (*ashrâma*, MU IV, 3). « Par la connaissance de Brahman, par l'ardeur (*tapas*) et la contemplation (*cintâ* = *dhyâna*), il jouit d'une éternelle félicité, oui, quand cet "homme dans le char" (*rathitah*)⁴⁴ est délivré de ces choses dont il était rempli⁴⁵ et par lesquelles il était dominé, alors il atteint la conjonction avec l'Esprit (*âtman eva sâyujam upaiti*, MU IV 4) »,

in connection with the Indian Metaphysics of Space » [trad. française dans *Le Temps et l'Éternité*, Dervy, Paris, 1976]

41. « Car le mouvement du Cosmos diversifie la naissance des choses, et leur donne telle ou telle qualité ; il souille avec le mal les naissances de certains et purifie par le bien les naissances des autres » (Hermès Lib., 9, 5).

Asat en tant que "mal", ici et ailleurs, correspond exactement à l'anglais "naughty" [« méchant »], conformément au principe : ens et bonum convertuntur [« l'être et le bien sont équivalents »].

42. Inversement, « délivré des paires d'opposés » (BG XV 5 ; cf. VII 27), et « devenant un oiseau, le sacrifiant atteint le monde paradisiaque » (PB V 3, 5 ; cf. XIV 1, 13). Pour le contexte d'ensemble, cf. Plotin, *Ennéades*, I 1 ; et spécialement I 1, 12.

43. Comme dans BG III 35 ; XVIII 41-48. C'est le τό εαυτου πράττειν κατά νοῦν dont Platon fait son type de justice.

44. Apparemment participe passé de *rath*, qui n'est pas autrement connu comme verbe, et qui signifie « incorporé » (KU III, 3 *viddhi sharîram ratham* ; MU II, 3 *shakatham ivâcetanam idam sharîram*). Qu'"Être trimbalé" soit un châtement traditionnel et une disgrâce entraînant la perte d'honneur et de droits légaux est significatif du point de vue métaphysique, et correspond à l'assujettissement de l'esprit libre au corps et aux sens ; tandis qu'inversement, il s'agit d'une procession royale quand l'esprit conduit le véhicule vers une destination qu'il veut lui-même (comme dans BU IV 2, 1). Sur la Voie Royale, cf. Philon, *De posteritate Caini* CI, et sur la façon dont on s'égare, *Legum allegoriae*, IV 79 sqq.

L'ignominie (comme celle de la crucifixion) est une chose à laquelle le Héros Solaire doit condescendre dans sa recherche de la Psyché prisonnière ; et l'"hésitation" de Lancelot dans le *Chevalier de la charrette* correspond à la répugnance d'Agni à devenir le conducteur de char du Sacrifice (RV X, 51), à l'hésitation du Bouddha à "faire tourner la roue", et [à la parole] du Christ : « Puisse cette coupe être écartée de moi » [Matt. 26, 39].

45. *Yaih paripûrnah*, comme dans CU IV, 10, 3 *vyâdhibhih paripûrno'smi*,

c'est-à-dire, « étant *Brahma* même, il entre en *Brahma* (*brahmaiva san brahmâpyeti*, BU IV 4, 6) »⁴⁶, et ainsi « devenu véritablement *Brahma*, il demeure (*brahmabhûtena attanâ viharati*, À II 211) ». C'est la *deificatio* de Nicolas de Cuse, pour qui le *sine qua non* est dans une *ablatio omnis alteratis et diversatis*⁴⁷ [« éradication de toutes les altérités et diversités »].

Formulé autrement, *Prajâpati* « désire (*kam*, *man*) » devenir multiple, pour « exprimer (*srij*) » ses enfants, et ayant fait ainsi est répandu et tombe dispersé (*Brâhmanas*, *passim*). C'est « avec amour (*prenâ*) » qu'il entre en eux, et dès lors il ne peut plus se rassembler (*sambhû*) de nouveau tout entier, excepté au moyen de l'opération sacrificielle (TS V 5, 2, 1) ; il ne peut se reconstituer (*samhan*) à partir de ses parties disjointes, et peut seulement être guéri à travers les opérations sacrificielles des Dieux (SB I 6, 3, 36,... etc.). On sait suffisamment bien, et il n'est pas besoin de le démontrer ici, que le but final de cette opération dans laquelle le sacrifiant se sacrifie lui-même symboliquement est de rétablir ensemble de nouveau, entièrement, à la fois le sacrifiant et la déité divisée en même temps. Il est évident que la possibilité d'une telle régénération simultanée repose sur l'identité théorique de l'être réel du sacrifiant et de la déité immanente, postulée dans l'affirmation : « *Cela est toi* ». Sacrifier notre soi, c'est libérer le Dieu en nous.

Nous pouvons encore illustrer la thèse d'une autre façon par référence à ces textes dans lesquels on parle de la déité immanente comme d'un "habitant" de la ville du corps, où il est, pour ainsi dire, confiné, et dont il se libère aussi lui-même quand il se souvient lui-même et que nous oublions nos êtres individuels. Que le corps humain soit appelé une « ville de Dieu (*puram*...

« Je suis rempli de maladies ». Car « le corps nous remplit d'amours, de passions et de toutes sortes d'images et de folies, de sorte que, à ce qu'ils disent, cela empêche réellement et véritablement que nous puissions jamais comprendre quoi que ce soit » (Platon, *Phédon*, 66c) ; de laquelle pléthore nous devrions nous purifier autant que possible « jusqu'à ce que le Dieu lui-même nous délivre » (*Phédon* 67a).

46. « Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est », I Cor. 6, 17 [« celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit »].

47. « Si tu ne peux être égal à Dieu, tu ne peux le connaître ; car le même est connu par le même » (Hermès, Lib. XI 2, 20b).

brahmanah, AV X 2, 28 ; *brahmapura*, *passim*) » est bien connu⁴⁸ et celui qui tel un oiseau (*pakshi bhûtvâ*) devient habitant de toutes ces villes (*sarvâsu pārshu purishayah*) est, sur le plan herméneutique, *purusha* (BU II, 5, 18). L'homme solaire ou la Personne qui habite en nous et qui est l'ami de tous est aussi le bien-aimé Vâmadeva, le Souffle (*prâna*), « qui se situe au milieu de tout ce qui est (sa yad idam sarvam madhyato⁴⁹ dadhe)...et protège tout ce qui est du mal »⁵⁰ (AÂ II, 2, 1) ; et se trouvant dans la matrice (*gharbe... san*) est le connaissant de toutes les naissances des dieux (souffles, intelligences, pouvoirs de l'âme) qui le servent (RV IV, 27, 1 ; KU V, 3,... etc.). Il dit de lui-même que « bien que cent villes⁵¹ m'aient retenu⁵², j'allai de l'avant à la vitesse du faucon » (RV IV, 27, 1)⁵³, et que « J'étais Manu et le Soleil » (RV IV 26, 1 ; BU I, 4, 10,... etc.)⁵⁴.

48. Exactement comme pour Platon, l'homme est un « corps politique » (πόλις = *pur*) [skt. *pur* = « ville »]. [Cf. Coomaraswamy, « What is civilization ? », 1946 ; note de l'éditeur]

49. Le Souffle immanent est qualifié à plusieurs reprises de « médian » (*madhyama*), c'est-à-dire, relativement aux souffles, par lesquels il est entouré et servi. Comme dans Philon, *Legum allegoriae* I 51, où « Dieu étend le pouvoir qui vient de lui au moyen du souffle médian (διά του μέσου πνεύματος) jusqu'à ce qu'il atteigne le sujet », sur lequel il appose les pouvoirs qui sont dans le champ de sa compréhension, spiritualisant ainsi (*ibid.*, 50) ce qui est dépourvu d'esprit.

50. Comme dans BU I 3, 7 *sqq.*

51. Probablement les cent années de la vie d'un homme, temps pendant lequel le Souffle l'illumine (AÂ II 5, 1). Quand il s'en va, nous mourons (SB X 5, 2, 13,... etc.), car « comme un puissant étalon arrache les piquets de ses entraves, de même il arrache tous les souffles ensemble » (BU VI 1, 13 ; cf. III 9, 26 ; CU V 1, 12) – se rassemblant ainsi lui-même (BU IV 4, 3).

52. « Ne se connaissant pas lui-même » (Sayâna) ; « devenu un Étranger pour lui-même », Peter Sterry (de Sola Pinto, p. 166).

53. « Se connaissant lui-même » (Sayâna). « Maintenant que je vois dans l'Esprit, je me vois moi-même être le tout. Je suis dans le ciel et sur la terre, dans l'eau et dans les airs ; je suis dans les bêtes et les plantes ; je suis un nourrisson dans la matrice, celui qui n'est pas encore conçu, et celui qui est né ; je suis présent partout » (Hermès, Lib. XIII 11b ; cf. XI 2, 20b ; cf. AV XI 4, 20, RV IV 40, 5,... etc.).

54. On peut comparer à « J'étais Manu et le Soleil » les vers de Amergin (*Oxford Book of English Mystical Verse*, ed. D.H.S. Nicholson and A.H.E. Lee, Oxford, 1916, p. 1) et ceux de Taliesin (John Guenogvryn Evans, *Poems*

« J'allai de l'avant »... ainsi parla Vâmadeva incarné (*garbhe...shayânah* = *purishayah*). Celui qui comprend cela, quand se produit la séparation d'avec le corps, s'élevant à grands pas (*ûrdhva utkramya*)⁵⁵ et réalisant tous les désirs dans le monde d'en haut, a été rassemblé (*samabhavat*)⁵⁶, immortel » (AÂ II 5 ; cf. I 3, 8, conclusion). Vâmadeva est ici assimilé à cet « autre soi (*itara âtmâ*) »⁵⁷ qui, étant totalement en acte (*kritakrityah*)⁵⁸

from the Book of Taliesin, Tremvan, 1915 ; Robert Douglas Scott, *The thumb of Knowledge in Legends of Finn, Sigurd and Taliesin*, New York, 1930, pp. 124 *sqq.*). Par exemple Amergin : « Je suis le vent qui souffle sur la mer, je suis la vague de l'océan... un rayon de soleil... la pointe de la lance dans la bataille, le Dieu qui crée le feu dans la tête », et Taliesin : « J'ai chanté ce que j'ai enduré... Je chante un vrai lignage... J'étais sous de multiples formes avant d'être désanchanté... J'étais le héros en difficulté... Je suis vieux. Je suis jeune... Je suis universel, je possède une intelligense pénétrante ». Il n'y a pas ici de doctrine de la « réincarnation », mais de l'éternel *avatarana* et *sarvajnâna* de « l'Âme Immortelle » (Esprit) de Ménon 81 et Agni Jâtadevas dans les textes indiens.

55. Quand la Mort, la Personne dans le Soleil, abandonne sa position dans le cœur et se retire à grands pas (*ukrâmati*), nous sommes « coupés ». D'où, relativement aux deux personnes de AÂ II 5,... etc, la question de la *Prashna Up.* VI, 3 : « Quand je m'en irai, dans quoi vais-je m'en aller (*utkrântah*) ? ».

56. *Samabhavat* est plus que seulement « devenu » : c'est plutôt « rassemblé, totalement et complètement ». Comparer à TS V, 5, 2, 1, où Prajâpati « ne peut se rassembler de nouveau (*punar sambhavitum na shaknoti*) hors de ses enfants » tant que le sacrifice n'a pas été accompli, sacrifice d'où le sacrifiant naît de nouveau, dans le sens de AÂ I 3, 8, *amritam evâtmanam abhisambhavati*, *sambhavat* : « est régénéré, ou né de nouveau en tant que (ou : « uni avec ») le Soi Immortel ». Dans le même contexte Keith ne comprend pas correctement *âtmanam samskurute*, qui n'est pas : « pare ce tronc » (comme Vairocana pourrait être supposé le faire, CU VIII 8, 3) mais « s'intègre, ou se complète lui-même », comme dans AB VI 27, où : « se parfait lui-même » de Keith est tout à fait acceptable. Comparer à TS V 5, 2, 1 *punah sambhavitum nâshaknot*.

57. « Autre » (et « plus cher », BU I 4, 8) que le soi psycho-physique qui renaît dans le cours normal de la réincarnation progénitale « pour la perpétuation de ces mondes et l'accomplissement des tâches sacrées » (AÂ II 5) – « fournissant ainsi des serviteurs (ἰπῆραι) à Dieu à notre place, et ceci nous le faisons en laissant derrière nous les enfants des enfants » (Platon, *Les Lois*, 773e) – auxquels notre caractère et nos responsabilités sont à la fois naturellement et rituellement transmises (BU I 5, 17 *sqq.*, cf. *Kaush. Up.* II, 11).

58. « Son devoir accompli » ; comme dans MU VI 30, cf. TS I 8, 3, 1 *karma*

quand « le grand âge est atteint (*vayogatah*), s'en va (*praiti*) et est régénéré (*punar jâyate = samabhavat*) », c'est-à-dire, né de nouveau pour la troisième et dernière fois⁵⁹.

L'évasion de ce "Nain", Vâmana, le surintendant de la ville (*puram...anushtâya*), intronisé au milieu (*madhye...âsinam*), et au service (*upâsate*)⁶⁰ duquel sont les Vishve Devâh (souffles, pouvoirs fonctionnels de l'âme), est décrite davantage dans KU V 1, 4 où il est demandé : « Quand cet habitant corporel, immmanent et dispersé, est libéré du corps (*asya visransamânasya*⁶¹ *sharîrasthasya dehinah dehâd nucyamânasya*), qu'est-ce qui survit ? », et répondu : « Cela », c'est-à-dire Brahma, Âtman – le prédicat de l'affirmation : « Tu es Cela »⁶². Ainsi « Âtman est ce qui reste si nous enlevons de notre personne tout ce qui est Non-soi »⁶³ ; notre fin est d'échanger notre propre manière limitée

krivâ, et la formule correspondante de l'Arhat Buddhiste *katam karanîyam, passim*. D'où « totalement en acte », sans potentialité résiduelle.

59. La troisième naissance qui procède du bûcher funéraire (*tato 'nusambhavati prânam v eva*, JUB III 10, 9) et constitue la véritable résurrection.

60. *Vishve devâ upâsate* correspond à RV VII 33, 11 *vishve devâh... adadanta*.

61. « *Nach des Leibes Einfalls* » [« après la ruine du cadavre »] de Deussen est impossible, puisque *visransamânasya* et *sharîrasthasya* sont tous les deux des qualifications de *dehinah*. « Quand cet un incorporé... est dissous » de Hume n'est pas approprié parce que le dehin [« doué d'un corps, d'une forme ; être humain, âme » Dict. Renou] est impérissable et indissoluble (BG II 23, 24,... etc.). D'un autre côté, on peut dire du principe incarné qu'il est "dispersé" de la même façon qu'on nous dit sans cesse que Prajâpati, ayant exprimé ses enfants et étant devenu ainsi multiple, est « dispersé » (*vyasranshyata*) et déchu.

62. De même, en réponse aux questions posées ou suggérées, *kim atisishyate* ou *avâsishyate*, dans CU II, 10, 3 ; VIII, 1, 4 et BU VI, 1. Ce Reste (*Shesha*) Infini (*Ananta*) est ce Brahman, *Akshara*,... etc., qui fut originellement ophidien (*apâd*) et infini (AV X 8, 21 ; BU III 8, 8 ; *Mund. Up.* I 1, 6 ; MU VI 17) et maintenant que toute apparence d'altérité est écartée reste le même Serpent du Monde « infini, parce que ses deux extrémités se rencontrent » (*anantam... antavac câ samante*, AV X, 8, 12) ; ce *Shesha* étant l'*Ucchishhta* de AV XI 7 et *Pûrnam* de AV X 8, 29. Voir aussi Coomaraswamy : « Âtmayajnâ » [trad. française dans : *La Doctrine du sacrifice*, Dervy, Paris, 1978].

63. P. Deussen, *Outlines of Indian Philosophy* (Berlin, 1907), 20. Comme dans la procédure bouddhiste, où chacun des cinq facteurs de la personnalité psycho-physique est rejeté par les mots : « Ceci n'est pas mon Soi (*na me so attâ*) ».

d'être "ceci-et-cela" avec la manière illimitée de Dieu d'être simplement – « *Ego, daz wort ich, ist nieman eigen denne gote alleine in sîner eineket* »⁶⁴.

La prise en considération de tout ce qui précède va nous permettre d'aborder un texte tel que BU IV 4, 1-7 sans tomber dans l'erreur de supposer que la « *sangsue terrestre* » du verset 3 soit une "âme" individuelle vraiment caractérisée qui trépasse d'un corps à l'autre. Plus exactement, c'est le Soi indivisé et jamais individualisé qui s'étant maintenant rassemblé lui-même (*âtmânam upasamharati*, cf. BG II 58), et libre de l'"ignorance" du corps (avec lequel il ne s'identifie plus), transmigre ; ce Soi rassemblé est le Brahma qui revêt toute forme et qualité d'existence, les bonnes comme les mauvaises⁶⁵ conformément à ses désirs et ses activités (verset 5) ; s'il est encore attaché (*saktah*), encore désireux (*kâma-yamânah*), ce Soi (*ayam*, c'est-à-dire, *ayam âtmâ*) retourne (*punar aiti*) de ce monde-là vers ce monde-ci, mais s'il est sans désir (*akâma-yamânah*), s'il s'aime seulement lui-même (*âtmakâmah*, cf. IV, 3, 21), alors « étant vraiment Brahma, il entre en Brahma (*brahmaiva san brahmâpyeti*) », et « le mortel devient l'immortel » (versets 6, 7). La signification de ces passages est altérée, prenant un sens réincarnationiste, par tous ces traducteurs (par ex., Hume et Swâmi Mâdhavânanda) qui rendent *ayam* du verset 6 par « il » ou « l'homme », oubliant que cet *ayam* n'est rien d'autre que le *ayam âtmâ brahma* du verset précédent⁶⁶. La distinction n'est pas celle qu'il y a entre un "homme" et un autre, mais celle entre les deux formes de

64. Meister Eckhart, Pfeiffer éd., p. 261.

65. Comme dans MU VII 11, 8 *carati... satyânritopabhogârthâh dvaitibhâvo mahâtâmâh*, « Le Grand Soi [*mahâtâmâ*], ayant deux natures, avance (se meut, circule, transmigre) avec l'intention de connaître à la fois le vrai et le faux ».

66. Sur l'interprétation de cet *ayam*, cf. Shankârâchârya sur BU I 4, 10 : « On ne doit pas penser que le mot "Brahma" signifie ici "un homme qui va devenir Brahma", car cela entraînerait une antinomie... Si on objecte que de BU III 2, 13 *punyena karmanâ bhavati* : "par la bonne action on devient bon"... il s'ensuit qu'il doit y avoir un autre soi transmigrant distinct du Suprême (*parasmâd vilakshano 'nyah samsâri*),... nous disons : Non, car une chose ne peut "devenir" une autre ». Elle peut seulement devenir ce qu'elle est. Γνώρι σεαυτὸν [« connais-toi toi même »] ; Werde was du bist [« deviens ce que tu es »] .

Brahma-Prajâpati, « mortel et immortel »⁶⁷, désirant et sans désir, limité et illimité,... etc. (SB IV 7, 5, 2 ; BU II 3 ; MU VI 36,... etc.), et celle des « deux esprits, pur et impur » (MU VI 34, 6), l'un par rapport à l'autre⁶⁸. Si nous avons le moindre doute sur ce point, il serait tout à fait clair par les termes de BU IV 3, 35-38 : « Voici Brahma qui vient ! » que ce n'est pas un individu mais Dieu lui-même qui vient et s'en va quand "nous" naissons ou mourrons.

Ce serait antinomique de m'appliquer à moi-même – cet homme, Untel – ou à n'importe qui d'autre les mots : « Tu es cela », ou de penser de moi-même, le moi, qu'il s'agit du "je" [dans les vers suivants] de Swâmi Nirbhyananda :

*« Je suis l'oiseau pris dans le filet de l'illusion
Je suis celui qui incline la tête
Et l'Unité devant qui il s'incline :
Seul j'existe, il n'y a ni chercheur ni rien de recherché ⁶⁹
Quand enfin j'ai réalisé l'Unité, j'ai connu ce qui était
inconnu,
Que j'ai toujours été uni à Toi » ⁷⁰.*

Quand l'âme-oiseau s'échappe enfin du filet de l'oiseleur (Psaumes 124, 7) et trouve son Roi, la distinction apparente entre l'être transcendant et l'être immanent disparaît dans la lumière

67. RV I 164, 38 *amartya martyenâ sayoniḥ*. Sur ces deux soi (les âmes mortelle et immortelle qui habitent ensemble en nous), voir Coomaraswamy : *Spiritual Authority and Temporal Power*, 1942, pp. 72 sqq.

68. Pur « par l'absence de désir », impur « par la contamination du désir ». Le pur Esprit est le *daivam manas* de BU I 5, 19, identifié à Brahma dans BU IV 1, 6 (*mano vai samrât paramam brahma*) et à Prajâpati dans TS VI 6, 10, 1, SB IX 4, 1, 12 et *passim*. C'est l'Esprit immuable de Platon « auquel seuls participent les Dieux et quelques hommes », en tant qu'il se distingue de l'Opinion irrationnelle, sujette à la persuasion (Timée 51de). Cf. Coomaraswamy : « On Being in One's Right Mind », 1942.

69. « L'éternelle procession est la révélation de Lui-même à Lui-même. Le connaisseur étant ce qui est connu » (Meister Eckhart, éd. Evans I 394). « Il se connaissait Lui-même, tel que "Je suis Brahma", sur ce Il devint le tout » (BU I 40, 10).

70. Je ne connais ces lignes que d'après H. P. Shastri : *Indian Mystic Verse* (London, 1941).

du jour, et il entend et parle d'une voix qui est en même temps la sienne et celle de son Roi, disant :

*« J'étais le Pêché qui se rebella contre Moi-même
Moi le remords qui me poussa vers Moi-même...
Pèlerin, Pèlerinage et Voie
N'étaient que Moi-même vers Moi-même : et Ton
Union [n'est] que Moi-même à ma propre porte » ⁷¹.*

II

Nous pensons avoir suffisamment montré que les écritures du Védânta, depuis le *Rig Véda* jusqu'à la *Bhagavad Gîtâ*, ne connaissent qu'un transmigrant. En effet, une telle doctrine découle inévitablement du mot *advaita*. L'argument : « C'est uniquement de façon métaphorique que Brahma est appelé un "vivant" (*jîva*, être vivant) à cause de sa relation avec des conditions accidentelles, l'existence actuelle d'un tel "vivant" quelconque durant seulement aussi longtemps qu'Il continue à être lié par une série quelconque d'accidents » (Shankârâchârya sur BrSBh III, 2, 10), est seulement une extension de ce qu'implique le logos : « Tu es cela ».

Nous avons aussi indiqué succinctement l'ὁμολογία [l'analogie] des traditions indienne et platonicienne, et fait allusion aux parallèles islamiques, moins pour suggérer quelque dérivation que pour rendre la doctrine plus compréhensible. Du même point de vue nous avons encore à nous référer aux doctrines juive et chrétienne. Dans l'Ancien Testament nous voyons que lorsque nous mourons et rendons l'esprit, « Que la poussière retourne à la poussière comme elle en est venue ; et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné » (Eccl. 12, 7). D. B. Macdonald remarque à ce sujet que le prédicateur « est pleinement heureux, car cela signifie une libération finale pour l'homme »⁷². Être "heureux" de cela s'entend seulement de celui qui a su *qui* il est et dans *quel* soi il espère partir d'ici. Pour les juifs, qui n'ont pas

71. Faridu'd-Dîn 'Attar : *Mantiqu't-Tair* ; cf. Rûmî : *Mathnawî*, I 3056-3065, et JUB III 14, 1-5.

72. *Hebrew Philosophical Genius*, Princeton and Oxford, 1936, p. 136.

prévu d'« immortalité personnelle »^g, l'âme (*nefesh*) implique toujours « la nature physique, inférieure, les appétits, la psyché de saint Paul »⁷³ – tout ce qui en termes bouddhistes « n'est pas mon Soi » – et par conséquent ils ont certainement cru, comme c'est assurément le cas de Philon, à une « âme de l'âme », le πνευμα de saint Paul⁷⁴.

Dans le christianisme il y a une doctrine du *karma* (l'opération

g. [Cette affirmation mériterait d'être fortement nuancée. On trouve en effet de nombreux passages dans la Bible qui affirment cette immortalité sans parler de la résurrection, clairement exposée dans la vision d'Ezéchiel (37, 1-14) (NDLR)].

73. *Ibid.*, p. 139. Ainsi en Islam, par ex., Rûmî : *Mathnawi* I 1375 sqq. : « Cette âme (*nafs*) charnelle est l'enfer, et l'enfer est un dragon... À Dieu (seul) appartient ce pied (le pouvoir) pour la tuer » I 3274 ; « Quand l'Âme de l'âme (*jân-î-jân* = Dieu) se retire de l'âme, l'âme devient pareille au corps inanimé, sache cela » I 1781 ; cf. JUB IV 26 : « Le mental est un enfer, la parole est un enfer, la vue est un enfer »... etc. Le conflit interne de la Raison ('*aql* = νοῦς) ["Reason" dans le texte] et de l'âme charnelle (*nafs*) est comparé à celui d'un homme et d'une femme vivant ensemble dans une maison (*ibid.*, I 2616 sqq.). Comme l'a dit Jahangir dans ses mémoires à propos de Gosain Jadrûp, Taçawwuf et Védânta sont la même chose. Selon R. A. Nicholson (sur *Mathnawi* I 2812), la doctrine soufie affirme que : « Dieu est l'essence de toutes les existences... [alors que] toute chose dans le monde contingent est [seulement] séparée de l'Absolu par l'individualisation. Les prophètes ont été envoyés pour unir les particuliers à l'Universel » [cf. la doctrine islamique de la *wahda al-wujûd*].

74. Par ailleurs, en référence à la doctrine, A. H. Gebhardt-Lestrangé établit justement que : « la transmigration des âmes est généralement comprise de façon erronée comme le passage d'une âme d'une personne à une autre... Ce qui se produit vraiment c'est que le Dieu-Âme individuel (ou individualisé) s'incarne encore et encore jusqu'à ce qu'il atteigne le but de l'incarnation en tant que Chercheur qui va s'engager dans la Quête, perdre éventuellement l'individualité, et devenir un avec le Dieu-Âme libéré » (*The Tradition of Silence in Myth and Legend*, Boston, 1940, p. 63). On trouvera de remarquables condamnations de l'interprétation réincarnationniste dans *Hierocles on the Golden verses of Pythagoras*, tr. N. Rowe (London, 1906), v. 53 ; dans Hermès : *Lib.* X, 19-22 ; et chez Marsile Ficin, qui tient, selon les termes de Christeller, que « chaque fois que Platon semble parler d'une transmigration de l'âme dans une autre espèce naturelle, nous devons comprendre par là les différentes formes et usages de la vie humaine » (Paul O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York, 1943, p. 118). Cf. Eisler : *Orphisch-Dionysische Mysterien-Gedanken*, p. 295.

des causes intermédiaires) et du destin qui réside dans les causes créées elles-mêmes, mais pas de doctrine de la réincarnation. On ne trouve nulle part de plus forts avilissements de l'« âme » que ceux que l'on rencontre dans les Évangiles chrétiens. « Nul homme ne peut être mon disciple qui ne hâisse... sa propre âme » (ἐαυτου ψυχην, Luc 14, 26) ; cette âme que « celui qui l'a haïe dans ce monde gardera dans la vie éternelle » (Jean 12, 25), mais que « quiconque a cherché à sauver, perdra » (Luc 9, 25). Comparés à l'Ordonnateur (*conditor* = *samdhâtri*), les autres êtres « ne sont ni beaux, ni bons, ni ne sont du tout » (*nec sunt*, saint Augustin, *Confessions* XI 4). Le centre de la doctrine est en rapport avec la « descente » (*avatarana*) d'un Soter [sauveur] dont l'éternelle naissance fut « avant Abraham » et « par qui toutes choses ont été faites ». Cet Un lui-même déclare que « nul homme n'est monté au ciel, excepté celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme qui est dans le ciel » (Jean, 3, 13) ; et dit, de plus : « Où je vais, vous ne pouvez venir » (Jean 8, 21), et que : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renie lui-même » (Marc 8, 34)⁷⁵.

« Le verbe de Dieu est prompt et puissant, et plus incisif qu'un glaive à deux tranchants, pénétrant même jusqu'au point de division de l'âme (*ψυχή*) et de l'esprit (*πνευμα*) » (Héb. 4, 12). Quand saint Paul, qui distingue l'homme intérieur et l'homme extérieur (II Cor. 4, 16 ; Éph. 3, 16), dit de lui-même : « Je vis, non pas moi, mais le Christ en moi » (Gal. 2, 20)⁷⁶ il s'est renié lui-même, a perdu son âme pour la sauver et sait « en qui, quand il part d'ici, il va partir » ; ce qui survit (*atishisyate*) ne sera pas « cet

75. « L'homme devrait s'efforcer à cela, qu'il détourne ses pensées de lui-même et de toutes les créatures et ne connaisse d'autre père que Dieu seul » (Meister Eckhart, Pfeiffer éd., p. 421). Ce qui est impliqué est bien plus qu'un simple « renoncement à soi » éthique. Sur nos deux soi, cf. aussi Jacob Boehme, *Signatura rerum*, IX 65.

76. Dans le même sens saint Paul écrit à ses disciples : « Car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu... qui est notre vie » (Col. 3, 3-4). Pour une discussion des implications des paroles de saint Paul voir E. Mersch, *The Whole Christ*, tr. John R. Kelly (London, 1949), II 274 sqq. (1936). Ainsi pour Cajétan elles signifient que le Christ est l'unique penseur, voyant, agent,... etc., en Paul. Barthélemy de Médina maintient que quelles qu'elles soient, les bonnes actions que « nous » faisons sont réellement accomplies par le Christ en nous en tant qu'unique agent.

homme", Paul, mais le Sauveur lui-même. En termes soufis, "saint Paul" est "un homme mort qui marche"⁷⁷.

Quand la présence visible du sauveur s'est retirée, il est représenté en nous par l'Avocat (παράκλητος)⁷⁸ [le paraclet] « *Même l'Esprit de Vérité (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας)... qui est le Saint Esprit, que le Père enverra en mon nom, lui vous enseignera toutes choses,... Il vous conduira dans la vérité toute entière* » (Jean 14, 17, 26 ; 16, 13). En lui nous ne pouvons que voir le Δαίμων immanent et l'Ἡγεμών de Platon⁷⁹, « *qui ne s'occupe que de la vérité* » et que Dieu a donné à chacun de nous « *pour habiter avec lui et en lui* » (Hippias majeur 288d, Timée 90ab) ; l'Ingenium de saint Augustin, la syndérèse scolastique, l'Amour de Dante, et notre Intelligence ou Conscience dans sa signification la plus étendue (et pas simplement éthique).

« *Son monde est le monde même*⁸⁰, dont le Soi, l'Auteur-de-tout, l'Agent universel, qui habite cet insondable composé corporel, a été trouvé et éveillé (yasyānuvittah pratibuddha ātmā)⁸¹... le seigneur de ce qui a été et sera... Ne désirant que lui comme leur Monde, les Voyageurs (pravrajīn) abandonnent ce monde » (BU IV 4, 13, 15, 22) – « *que le Jugement Dernier, vienne et me trouve non annihilé, et que je sois saisi, attaché et remis dans les mains de ma propre identité* » (William Blake).

Effectivement, ce n'est que si nous reconnaissons que le Christ et non pas "moi" est notre Soi véritable et l'unique expé-

77. Comme Abû Bakr ; voir Rûmî : *Mathnawî* VI 747-749. Dans ce sens la parole [hadîth] : « Mourez avant de mourir » est attribuée à Muhammad.

78. *Cathedram habet in caelo qui intus corda docet* [« Il a une cathédrale dans le ciel qu'il fait connaître dans le cœur »] (saint Augustin : *In epist. Johannis ad Parthos*). *Omne verum, a quocumque dicatur, est a spiritu sancto* [« Tout ce qui est vrai, de quelque façon qu'on l'exprime, procède de l'Esprit saint »] (saint Ambroise sur Cor. 1, 33). *Dhiyo yo nah pracodayât* (RV III 62, 10)... *yo buddhyantastho dhyâyîha* (MU VI 34).

79. *Atmano 'tmâ netâ 'mrîtah*, MU VI 7. *Vishvo devasya (savitur) netur marto vurîta sakhyam*, RV V 50, 1.

80. « Monde » (*loka*) ici absolument (comme dans BU I 4, 15-17, I 5, 17 ; CU I 9, 3 ; MU VI 24 ; ShB I 8, 1 31,...etc, où les mondes réel et contingent sont mis en opposition) ; le Royaume des Cieux « en vous » (BU III 9, 17, 25).

81. *Pratibuddha* s'accordant avec *âtmâ*, pas avec *yasya*. Cf. BD VII 57 (n. 85).

rimentateur dans chaque être vivant que nous pouvons comprendre les paroles : « *J'avais faim... j'avais soif... Dans la mesure où vous l'avez fait pour l'un des plus petits de mes frères, vous l'avez fait pour moi* » (Matt. 25, 40). C'est de ce point de vue que Maître Eckhart parle de l'homme qui se connaît lui-même comme « *voyant ton Soi en chacun, et chacun en toi* » (Evans éd. II, 132), de même que la *Bhagavad Gîtâ* parle de l'homme unifié comme « *voyant partout le même Seigneur universellement hypostasié, le Soi établi dans tous les êtres et tous les êtres dans le Soi* » (VI 29 et XIII 28). Si ce n'était que, quoi que nous fassions pour les "autres", cela soit ainsi fait pour notre Soi qui est aussi leur Soi, il n'y aurait pas de fondement métaphysique à ce qu'une action quelconque envers les "autres" puisse nous affecter en retour ; l'idée est implicite dans la règle et seulement explicitée davantage ailleurs. Le commandement de "haïr" nos proches (Luc 14, 26) doit être compris du même point de vue : les "autres" ne sont pas davantage que "moi" des objets d'amour valables ; ce n'est pas en tant que "nos" proches ou voisins qu'ils doivent être aimés, mais comme notre Soi (*âtmanas tu kâmâya*, BU II 4, 5)⁸² exactement comme c'est seulement lui-même que Dieu aime en nous, de même c'est Dieu que nous devrions aimer en l'autre.

Notre vie même dépend de cet immanent Esprit de Vérité, le divin Éros, jusqu'à ce que nous "rendions l'esprit" – le Saint Esprit. « *C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien* » (Jean 6, 63). « *Le pouvoir de l'âme, qui est dans la semence à travers l'Esprit contenu dedans, façonne le corps* » (Sum. Theol. III 32, 11)⁸³. C'est le « Semeur (ὁ σπείρων) est sorti pour semer...[des grains] sont tombés sur des endroits rocheux...Mais d'autres sont tombés dans de la bonne terre...Le champ est le monde » (Matt. 13, 3-9, 37) –

82. Ainsi « *un homme, indépendamment de la charité, devrait s'aimer lui-même plus qu'une autre personne... plus que son voisin* » (Sum. Theol. II 11, 26 4). cf. BU II 4, 1-9 (l'amour mutuel n'est pas celui de l'un pour l'autre en tant que tel, mais celui du Soi spirituel immanent) ; Hermès, *Lib. IV* 6b ; Aristote, *Éthique à Nicomaque* IX, 8 ; et Marsile Ficin, auteur de l'expression "amour platonique", voulant dire que « *l'amour véritable entre deux personnes est par nature un amour commun pour Dieu* » (Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, pp. 279-287).

83. « *Celui qui, résidant dans la semence, est différent de la semence, voyant*

sadasad yonim âpadyate (MU III 2)⁸⁴. Et ce divin Éros, « le connaisseur du Champ » (BG XIII), est-il autre que le Fils Prodiges « qui était mort et qui est revenu à la vie ; il était perdu et il est retrouvé » – mort aussi longtemps qu'il avait oublié qui il était, et revenu à la vie « quand il vint à lui-même »⁸⁵ (Luc 15, 11 sqq) ?

Il a été dit : « Vous le crucifiez quotidiennement » (cf. Heb. 6, 6), et ainsi fait assurément chaque homme qui est convaincu que “je suis” ou “je fais”, et de plus divise conceptuellement cet Un en de nombreux êtres possibles et indépendants⁸⁶. De toutes les conclusions tirées de la doctrine de l'Un et Unique transmigrant, la plus émouvante est que, qu'Il soit l'oiseau pris dans le filet, le bœuf capturé dans le fourré, la victime sacrificielle et notre Sauveur, il ne peut nous sauver sans que nous, par le sacrifice et la négation de notre moi, ne Le sauvions aussi⁸⁷.

A. K. COOMARASWAMY

(traduction de l'anglais par D. Tournepiche)

qu'on ne voit pas, penseur qui n'est pas pensé... ordonnateur interne » (BU III 7, 23), « qui saisit et fait se dresser la chair » (Kaush. Up. III, 3). « Ne dis pas : “de la semence” » (BU III 9, 28, 5), car « sans le Souffle la semence n'est pas émise, ou si elle l'est, va se dégrader et être improductive » (ÂA III 2, 2).
84. Cf. Platon, *Timée* 41 et 69, où Dieu, le producteur et le père, instruit les dieux, ses fils, en tant que causes secondes, afin de rassembler la part mortelle des créatures, mais « en ce qui concerne la part immortelle, que nous appelons le divin guide (Θεῖον... ἡγεμονούν), cette part je vous la remettrai quand Je l'aurai semée (σπείρας... ἐγὼπαπαδόσω) ».

85. « Il est venu à lui-même », εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν. Sâyana sur RV IV 27, 1, âtmânânam jânam ; BD VII 57, tatah sa buddhvâ âtmânânam ; Sâyana sur BU I 4, 10, nanu smarasy atmânânam.

86. RV X 90, 11, katidhâ vy akalpayan, « En quelle multiplicité l'ont-ils divisé ? » ; inversement AB I 18, 'na vai na ittham vihitto'nnam bhavishyati, hantemam yajnâm sambharrâma, « Il ne suffit pas pour notre nourriture que nous ayons démembré le sacrifice, venez, rassemblons-le de nouveau ».

87. Comme le suggère aussi la doctrine chrétienne du corps mystique du Christ. Cf. saint Augustin : « Quand nous chantons tous, c'est cet homme unique qui chante en nous » (In Ps. 136) ; en priant nous ne devrions pas dire “nous” mais “je”, parce que bien que ce soit actuellement une multitude qui parle individuellement, en réalité « c'est cet homme unique qui parle, qui est réparti à travers le monde » (In Ps. 122) ; et ainsi, « si, d'un côté, nous mourons en lui et sommes ressuscités en lui, lui d'un autre côté meurt et ressuscite en nous » (Epist. 140).

L'APÔTRE PAUL ET LA FEMME AU PYTHON (Actes 16)

La Règle d'Abraham est une revue d'herméneutique. Je voudrais donner un exemple de ce que l'on appelle aujourd'hui “un geste herméneutique” concernant la Bible. Comment recevoir une petite scène réputée anecdotique, dans les *Actes des Apôtres* (Actes 16), qui est mise en relief par le texte et fait figure de scène inaugurale : l'apôtre Paul est confronté à une femme conseillée par un serpent malfaisant.

Il s'agit là d'un bon exemple des chemins divergents que peuvent prendre les interprètes concernant un passage donné. Ou bien on minimise le propos : il s'agirait d'une historiette pour laquelle on trouve des parallèles dans les littératures ambiantes, elle relèverait d'un ton plus badin du récit – le commentateur se jugeant seul digne de discerner dans un livre biblique ce qui est important, “vraiment” théologique, et ce qui n'est que narration ludique. Ou bien on entre dans le projet du texte, sans croquer à l'avance le fruit de la connaissance de ce qui est essentiel et de ce qui est secondaire. Paul expulse un esprit python qui infeste une femme : cela appartient aux gestes initiaux de l'apôtre dans cette Grèce qu'il foule pour la première fois. Notre texte montre à quel point cet acte de départ est structurant pour l'ensemble des *Actes*, à quel point il résonne dans le monde biblique (une femme qu'un serpent vient tromper), combien grande aussi est sa portée dans l'univers hellénique où Paul est parvenu. Le vainqueur du Python est Apollon, un dieu de la Grèce, dont Paul est en quelque sorte le “successeur”, sans donner prise pourtant à un syncrétisme ambigu.

Le symbole dans toute sa vérité charnelle, dans son enracinement humain le plus profond, manifeste un sens inversement proportionnel à ce qu'il paraît. Une lecture lente, patiente, per-

met de recevoir enfin les images que le texte déploie ; elle éduque à véritablement lire ce qui est écrit sur la chair habitée par un plus grand qu'elle. Voici un signe que l'on entre dans cette compréhension foncière : quand le passage médité nous ramène d'une manière ou d'une autre aux premiers chapitres, fondateurs, de la *Genèse*, qu'il en reçoit une lumière et les éclaire mieux en retour. La suite de cet article montrera si cet axiome est vérifié.

Je rappelle au lecteur que les *Actes* et l'évangile selon saint Luc (*Luc*) sont issus du même auteur ou du même milieu. Ils constituent ce que l'on nomme le corpus lucanien. Je ferai donc plusieurs allusions à *Luc* pour éclairer les *Actes*¹.

Les *Actes* et l'"inculturation"

Les *Actes* des Apôtres évoquent les premiers déploiements de l'évangile dans différents milieux : parmi les Juifs en Palestine et dans des communautés de la diaspora, chez les frères ennemis Samaritains, dans les contextes variés de cités hellénisées, dans le monde celte (les Galates), dans le monde latin : les *Actes* se terminent à Rome. Des lucarnes s'ouvrent même sur de tout autres cultures : le diacre Philippe baptise ainsi un eunuque éthiopien qui, venu à Jérusalem, s'en retourne en son lointain pays (*Actes* 8, 26-40).

Quand les évangélisateurs chrétiens s'immergent dans des mondes étrangers à leur culture juive initiale, le texte souligne volontiers comment ont lieu ces rencontres culturelles inattendues. À Lystres, les habitants prennent Paul et Barnabé pour

1. Parmi une immense bibliographie sur les *Actes*, citons trois sommes faites par des grands noms de l'exégèse néotestamentaire : H. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, Hermeneia, Fortress Press, 1987 (cf. p. 125-133) ; C.K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, 2 vol., T. & T. Clark, Edinburgh, 1994, 1998 (cf. p. 765-805) ; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, 1998. Un des meilleurs spécialistes actuels des *Actes*, le plus réputé dans le monde francophone, est D. Marguerat. Je citerai à plusieurs reprises son ouvrage important : *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, Lectio divina 180, Labor et Fides-Cerf, 1999.

Zeus et Hermès (*Actes* 14, 11-18). À Athènes, Paul se comporte comme un nouveau Socrate qui va sur l'agora et interpelle les passants (*Actes* 17, 17)². Dans des scènes de la vie quotidienne, racontées souvent avec humour, se jouent des réalités essentielles quant à l'annonce de l'évangile. Comment proclamer le Christ dans des contextes humains divers ? Comment rendre audible la parole biblique chez des gens pour qui la Bible est inconnue ? Comment la rendre familière, "faite sur mesure", alors qu'elle est issue d'un tout autre contexte culturel ?

La proposition que je fais ici est que les *Actes* présentent diverses scènes qui peuvent être éclairées d'un côté par la matière biblique, de l'autre par les références culturelles des populations où elles ont lieu. Non que le texte soutienne d'emblée une influence occulte de la Bible sur ces cultures ou qu'il présente les cultures ambiantes comme matrice de la Bible. Il propose une approche plus profonde : qu'est-ce qui se joue de fondamental dans une situation donnée, sachant que la Bible d'un côté, les mythologies et les historiographies locales d'un autre, ont déjà abordé ladite situation et en ont mis en lumière les enjeux vitaux³.

Paul se comporte à la manière de Socrate sur la place publique d'Athènes. Il est convié à parler devant le prestigieux Aréopage. À la fin d'un discours subtil où il met en relation la religion

2. La remarque a été souvent faite dans les commentaires, surtout à partir de *Actes* 17, 17 où l'on voit Paul sur l'agora parler aux passants (cf. Platon, *Apologie* 19d ; 33a ; Xénophon, *Memorabilia* 1.1.10) ; voir Conzelmann, *op. cit.*, p. 139 et Barrett, *op. cit.*, vol. 2, p. 828-829. Petit lien textuel entre *Actes* 16, 19 à Philippes et *Actes* 17, 17 à Athènes : Paul est sur l'agora dans ces deux chapitres (ce sont les deux seules occurrences du mot agora dans les *Actes*) : dans le premier cas, il y est entraîné par les maîtres de la pythonisse, dans le second il s'y promène.

3. Je ne veux pas dire par cette remarque que les questions évoquées auparavant ne méritent pas d'être posées : y a-t-il une influence de la Bible en Grèce avant Hésiode, Platon et les Tragiques ? L'enquête, longue, difficile, incertaine, mérite d'être poursuivie. Pour toute comparaison entre monde sémitique (biblique en particulier) et monde indo-européen, il faut toujours consulter J. P. Brown, *Israel und Hellas*, 3 volumes, de Gruyter, Berlin-New York, 1995, 2000, 2001.

des Grecs et la Bible, il évoque, en la personne du Christ, le "dieu inconnu" que les Athéniens révèrent déjà. Mais quand il parle de résurrection, Paul est immédiatement conspué (*Actes* 17, 22-34). On peut dire que l'apôtre connaît là un échec. On peut aussi interpréter autrement les choses : Paul va jusqu'au bout de sa vie de Socrate *redivivus*. Socrate n'a-t-il pas lui-même été accusé par les habitants d'Athènes ? C'est d'ailleurs ce qui fait que nous le connaissons encore. Sa parole différée, mise en péril par l'opposition de ses contemporains, a été proclamée par ses disciples avec une force accrue. D'autre part, Paul suit le parcours du Christ : ce dernier fut mis en procès devant les autorités de son pays qui l'accusaient de changer la religion et qui faisaient peu de cas de la résurrection qu'il annonçait.

Les *Actes* nous apprennent qu'il n'y a pas de petits faits. Les anecdotes du quotidien sont toutes lourdes de sens. Chaque démarche d'un apôtre en terre étrangère devient un épisode de ce croisement entre Bible et culture locale. Bien plus, le texte suggère comme une base commune que les évangélistes et leurs auditeurs seraient conviés à retrouver. C'est ce que la rencontre de la femme au python va illustrer ; mais avant il faut situer cette aventure.

Passage en Grèce

La première moitié des *Actes* était consacrée aux déploiements des chrétiens surtout en Palestine ; on y suivait en priorité Pierre. La deuxième moitié⁴ nous raconte les voyages de l'infatigable Paul, d'abord accompagné de son collaborateur Silas. En *Actes* 16, plusieurs innovations ont lieu en différents registres du récit, ce qui suggère qu'il y a du nouveau dans l'air. *Actes* 16 a un petit goût de commencement.

Au point de vue stylistique d'abord, le récit, qui désignait Paul ou Paul et Silas en les appelant "il/ils", passe brusquement au "nous" : « Dès qu'il eut vu cette vision, aussitôt nous cherchâmes

4. Les deux moitiés seraient alors séparées par *Actes* 15 : le concile de Jérusalem. *Actes* 16 serait, comme nous allons le montrer, une sorte de commencement nouveau.

à partir pour la Macédoine, convaincus que Dieu nous appelait à les évangéliser » (*Actes* 16, 10). Le texte emploie-t-il soudain des éléments d'un récit écrit par Paul, par Silas, par les deux acolytes ? Ou bien est-ce l'auteur des *Actes*, s. Luc lui-même, qui, sans le dire explicitement, s'est adjoint au binôme évangéliste et parle désormais au nom du groupe ? De fait, le texte passe à plusieurs reprises du "ils" au "nous" dans cette seconde partie des *Actes*. Cela confère aux récits une part d'étrangeté et de vivacité⁵.

Au point de vue du genre littéraire, le récit de voyage, nous assistons au premier voyage par mer de Paul. C'est une nouvelle orientation de la narration : Paul n'est plus cantonné dans l'Asie mineure qu'il arpente depuis quelques temps. Il inaugure cette tension vers l'ouest qui lui fera traverser la mer de plus en plus loin : jusqu'à Rome où le livre des *Actes* prendra fin.

Cela est d'une grande portée symbolique. Paul franchit une limite⁶. Les deux cents kilomètres de mer qu'il fait de Troas à Néapolis le font passer dans une autre sphère. Comme l'écrit J. Murphy O'Connor, pour les mentalités de l'époque en cet Orient méditerranéen, l'univers est réparti entre Asie, Europe et Lybie (la côte nord de l'Afrique)⁷. Le texte souligne avec une certaine emphase que Paul quitte l'Asie (v. 6) pour aborder la Macédoine et la Grèce continentale. Paul atteint l'Europe.

Le chemin même de Paul est hautement signifiant pour des Grecs. Troas où Paul s'embarque n'est autre que Troie, c'est du

5. J. Taylor (« The Book of Acts and History », *Scripture Bulletin* 25, 1-2, 1995, p. 66-76) rappelle, à la suite de plusieurs commentateurs, que le brusque passage au "nous" dans un récit en "il/s" semble « une convention dans les histoires de voyage dans l'antiquité, en particulier ceux qui comportent des voyages en mer » (p. 68). Cela donne une touche de vraisemblable dans des narrations qui pourraient sinon paraître peu convaincantes.

6. Certains auteurs ont rappelé que Paul, même après sa traversée, demeure dans le cadre gréco-latin qui englobait l'univers qu'il connaissait déjà, d'autant plus qu'il avait lui-même la citoyenneté romaine. Il est important toutefois de marquer aussi la nouveauté que représente l'acte physique du déplacement vers l'ouest.

7. J. Murphy O'Connor, *Histoire de Paul de Tarse. Le voyageur du Christ*, Cerf, 2004, p. 77-78.

moins l'agglomération et le port qui se situent non loin du site antique. Les évangélisateurs, partis de Troie, passent en Macédoine (en des cités aux noms éminemment grecs : Néapolis et Philippes), avant de parcourir la Grèce. En quelques paragraphes, nous voici sur les "traces" d'Ulysse et des Grecs revenant en leurs terres après dix ans de guerre troyenne. *Actes* 16 est un jalon dans la dynamique géographique des *Actes* : on passe de Jérusalem (*Actes* 15) à la Grèce (cf. Athènes en *Actes* 17), avant de cingler vers Rome (*Actes* 28).

Au point de vue thématique, nous assistons à la première rencontre, qu'il nous soit donné de voir en *Actes*, de Paul avec des femmes. C'est là encore un tournant. Il ne s'agit plus seulement de convaincre des groupes d'hommes. Paul parlera à plusieurs reprises, dans ses lettres, des ardentes chrétiennes qu'il connaît ; nous avons en *Actes* 16 sa première expérience apostolique rapportée auprès de femmes. Les *Actes* la présentent comme l'expérience inaugurale de Paul en Europe.

Il y a enfin une dernière innovation du texte : la mention de l'Esprit saint comme guide précis des itinéraires. L'Esprit retient Paul et Silas d'aller en Asie (la province d'Asie ayant Éphèse pour capitale), puis Il les empêche d'entrer en Bithynie (*Actes* 16, 6-7). Une nuit, Paul a la vision d'un Macédonien qui l'appelle en son pays : « Passe en Macédoine et viens à notre secours ! » (*Actes* 16, 9)⁸. Le voyage ne suit plus en cet endroit des stratégies d'évangélisation mises au point par des hommes ; il est organisé au jour le jour par des interventions personnelles de l'Esprit, soit directement, soit par un songe.

8. On aurait même l'impression que l'Esprit, dûment mentionné comme inspirateur des routes à suivre, prend directement la parole ici et là. Non plus seulement Paul et Silas, mais l'Esprit avec eux. On se souviendra qu'en *Actes* 15, 28, la formule consacrée qui inaugure les décisions prises à Jérusalem est : « L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé ». Peut-être donc peut-on entendre dans le passage au nous, l'évocation de l'Esprit qui s'est joint aux évangélisateurs.

La pythonisse de Philippes

C'est donc un vrai passage que font Paul et Silas : un nouveau départ dans un nouveau monde. Et quelle est leur première aventure apostolique, dès qu'ils arrivent dans ce monde grec ? La rencontre avec des femmes contrastées. Il y a Lydie et d'autres femmes qui écoutent la proclamation de Paul et Silas ; et puis il y a la femme au serpent. Je voudrais tout de suite parler d'elle, bien que le texte évoque d'abord les femmes attentives.

« Un jour que nous nous rendions au lieu de prière, nous rencontrâmes une servante qui avait un esprit python. Elle faisait gagner beaucoup d'argent à ses maîtres en rendant des oracles. Elle se mit à nous suivre, Paul et nous, en criant : "Ces hommes-là sont des serviteurs du Dieu Très-Haut qui vous annoncent un chemin de salut". Elle fit ainsi pendant des jours. À la fin Paul, excédé, se retourna et dit à l'esprit : "Je t'ordonne au nom de Jésus-Christ de sortir de cette femme." Et l'esprit sortit à l'instant même » (*Actes* 16, 16-18).

La servante avait donc un esprit python. La formule n'est pas sans exemple en grec⁹ ; elle fait référence au python de Delphes, le gros serpent qui inspirait les oracles d'une prêtresse qui portait son nom : la Pythie. Selon la tradition, c'est Apollon qui vainquit l'antique dieu serpent et qui en assuma les attributions, jusqu'à son nom : l'Apollon de Delphes est surnommé Pythien. L'expression s'est maintenue d'un "esprit python" pour désigner les femmes douées d'une clairvoyance particulière¹⁰.

9. Le terme existe par exemple chez Plutarque (*De defectu oraculorum* 9 = *Moralia* 414^a). Un prêtre de Delphes dit qu'il est puéril de penser que le dieu lui-même parle par la bouche des humains « comme dans le cas des ventriloques appelés jadis des "Eurycles" et maintenant des "Pythons" ». À noter que le mot grec pour ventriloque, *eggastromuthos*, apparaît dans la Septante pour désigner les nécromanciens (cf. par ex. 1 S 28, 7 ; voir plus bas à ce propos). On se reportera aussi au traité de Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 394^e ss.

10. Il faut souligner qu'en *Actes* 16, l'expression "esprit python" manifeste un choix. Le répertoire biblique offrait d'autres formules, comme "esprit mauvais" ou "esprit impur" ou même "démon".

Combat inaugural de Paul contre le serpent

J'ose dès maintenant ce raccourci : Paul a été envoyé en Grèce par l'Esprit saint pour combattre le Python. On pourrait objecter que le fait est infime ; la scène ne montre pas la confrontation entre la représentante attitrée d'un culte ancien et le porte-parole célèbre d'une religion nouvelle ; il s'agit tout simplement d'une domestique aux buts lucratifs, accrochée aux basques d'un prêcheur inconnu, dans une ville minuscule¹¹. Mais, comme on l'a dit plus haut, ce sont précisément les faits de la vie courante, ténus, obscurs, qui servent de matière privilégiée aux *Actes*. Le paradoxe est que l'Esprit saint lui-même conduit vers ces rencontres anecdotiques parce qu'en elles de l'essentiel se joue.

Un des noms donnés auparavant à l'Esprit saint qui détournait Paul et Silas de leurs entreprises en Bithynie afin qu'ils partent en Grèce est : « l'Esprit de Jésus » (*Actes* 16, 7). On se demande parfois pourquoi ne pas persister à dire « le saint Esprit » comme au verset précédent (*Actes* 16, 6). Il me semble que le mouvement très précis du texte suggère une réponse : « l'Esprit de Jésus » emmène les apôtres comme il a emmené Jésus. Dès que l'on parle de l'Esprit concernant Jésus adulte, en *Luc* 3, c'est au moment du baptême. Jésus entre désormais en homme fait dans sa mission de prédicateur du Royaume. Il passe à autre chose, ce qui ne laissera pas d'étonner les habitants de Nazareth. Jésus est alors littéralement poussé par cet Esprit : « Jésus, rempli d'Esprit saint, revint du Jourdain et il était mené par l'Esprit à travers le désert, durant quarante jours, tenté par le diable » (*Luc* 4, 1-2). Au terme de cette quarantaine, vient le débat ou le combat de Jésus avec satan qui se termine par l'éloignement de l'ennemi (*Luc* 4, 2-13).

« L'Esprit de Jésus », entendons : l'Esprit qui a guidé Jésus pour inaugurer sa carrière adulte par le combat contre l'ennemi, est aussi Celui qui entraîne Paul et Silas pour une première bataille en terre grecque contre le serpent.

11. « Philippes était si petite qu'on la traversait en dix minutes », J. Murphy O'Connor, p. 80.

Le serpent, mauvais conseiller

Jésus taraudé par le diable au commencement de son ministère récapitule tout depuis le commencement. Il fallait donc qu'il combatte celui qui, dès *Genèse* 3, proposait à Adam et Ève des soi-disant solutions pour vivre sans Dieu.

En arrivant en terre grecque, Paul est en quelque sorte confronté au vieux débat de toute humanité : y a-t-il un meilleur conseiller que Dieu ? Et, un peu partout, le diable a semé cette idée que oui, qu'il était là, lui le satan, pour donner de voir, d'avoir, de savoir, à ceux qui voulait se rallier à lui. La pytho-nisse en *Actes* 16 joue une scène vieille comme le monde : une femme est sous l'emprise d'un serpent qui lui fait répercuter de mauvais conseils. La "scène primitive" que Paul trouve en débarquant en Grèce est aussi la scène qui hante les débuts de l'aventure humaine selon la *Genèse*. Paul est-il un nouvel Apollon qui abat le Python ? Est-il un nouveau Jésus qui, emmené par l'Esprit, livre le combat inaugural ? Est-il un nouvel Adam qui résiste vigoureusement au propos d'une femme trompée par un serpent ? Un peu tout cela !

De même qu'on l'a déjà pris pour Hermès puisqu'il était, comme ce dieu grec, celui qui portait la parole, de même qu'il endossera bientôt sciemment le personnage de Socrate à Athènes, de même Paul a des aspects de destructeur du Python. La scène se passe rapidement et n'a en fait rien d'un combat. Le combat vient après. Paul et Silas sont traînés devant les tribunaux par les patrons de la voyante dépossédée de son talent enrichissant. Ayant enduré la bastonnade, les deux apôtres sont jetés au plus secret de la prison, les pieds dans les ceps. C'est alors que les portes de leur geôle s'ouvrent ; un enchaînement de faits s'ensuit, dont le baptême de leur gardien et de sa famille.

Un lieu entre deux mondes

Il ne convient pas de se concentrer sur cette femme à l'esprit python sans regarder les autres femmes auxquelles Paul s'est d'abord adressé. Parmi ces femmes figure Lydie. Notre texte est en fait construit comme un dyptique qui présente deux femmes en contraste : Lydie et la devineresse. Une Ève attentive, pro-

motrice de la vie, et une autre sous l'emprise d'un esprit infernal.

« Le jour du sabbat, nous nous rendîmes en dehors de la porte, sur les bords de la rivière, où nous pensions qu'il y avait un lieu de prière. Nous étant assis, nous adressâmes la parole aux femmes qui s'étaient réunies. L'une d'elles, nommée Lydie, nous écoutait ; c'était une négociante en pourpre, de la ville de Thyatire ; elle adorait Dieu. Le Seigneur lui ouvrit le cœur, de sorte qu'elle s'attacha aux paroles de Paul. Après avoir été baptisée ainsi que les siens, elle nous fit cette prière : "Si vous me tenez pour un fidèle du Seigneur, venez demeurer dans ma maison". Et elle nous y contraignit » (*Actes* 16, 13-15).

Le terme sabbat situe dans le temps la première intervention des évangélistes. Mis à part ce mot, notre passage n'est pas très marqué au point de vue culturel. Il n'explicite pas pourquoi c'est au bord d'un fleuve que l'on établit un lieu de prière. Sans doute le site est-il lié à la nécessité des ablutions ; on peut penser dans ce cas aux pratiques juives tout autant qu'à des pratiques païennes. Le lieu est-il fréquenté alternativement par tous les adeptes d'une religion dans la ville, les judaïsants au jour du sabbat, les autres d'autres jours ? Cette indécision est soulignée par le terme que l'on a traduit par "lieu de prière" ; il signifie en fait simplement "prière" : "un lieu où nous pensions qu'il y avait une prière" pourrait-on traduire, même s'il est vrai que par extension le vocable "prière" peut renvoyer au lieu où elle est faite.

C'est en ce lieu que Paul et Silas ont rencontré Lydie et ses compagnes, c'est sur le chemin qui y mène qu'ils rencontrent la pythonisse. Nous sommes donc bien à mi-chemin entre une parole (le kérygme) et une autre (l'oracle du python), entre un monde (les dieux oraculaires) et un autre (le Logos fait chair), entre l'attente d'une nouveauté (les femmes attentives à la parole nouvelle) et l'attachement à un ordre intangible des choses (on accusera Paul et Silas de prêcher des coutumes inacceptables, v. 21).

Rencontre nuptiale

Nous sommes aussi à mi-chemin dans cette scène entre un acte d'évangélisation, clôturé par un baptême, et une rencontre nuptiale comme il y en a plusieurs dans la Bible : des hommes abordant des femmes auprès d'un point d'eau¹². Entre autres exemples, je retiendrais celui d'Élie (1 *Rois* 17). Dieu l'envoie, dès les débuts de sa carrière, hors des limites d'Israël, en Phénicie. Il y rencontre une veuve qui puise de l'eau et il lui demande à boire. Suit une étrange et belle cohabitation. La femme, mandatée par Dieu, accueille Élie chez elle, en lui offrant la chambre haute – la pièce des invités : les deux vivent une relation nuptiale qui n'est pourtant pas conjugale. Cette relation est l'occasion pour la femme de manifester Élie comme ce qu'il est : un "homme de Dieu".

La rencontre nuptiale n'est donc jamais d'un autre ordre qu'une rencontre prophétique. En *Actes* 16, Paul et Silas s'adressent aux femmes et l'une d'elles, Lydie, s'attache plus particulièrement aux paroles de Paul, parce que « le Seigneur lui avait ouvert le cœur » (v. 14). L'arrivée de Paul dans le "nouveau monde" est inaugurée par une rencontre nuptiale que Dieu a préparée depuis longtemps. Au fil d'une narration légère qui ne souligne rien à gros traits, c'est tout l'enjeu des commencements qui est repris, actualisé et accompli : un homme, une femme et Dieu se rencontrent comme c'était le cas dès le début de la *Genèse*, et ils découvrent quelle compréhension profonde peut les unir.

Lydie elle-même a fait le même voyage que Paul : venue de Thyatire en Asie mineure, portant comme nom le nom d'une province de cette région, la Lydie, elle est passée en terre grecque depuis longtemps pour des raisons professionnelles. Le motif profane de Lydie (négociant de la pourpre) coïncide avec le motif sacré de Paul (voyager là où le pousse l'Esprit de

12. On peut penser au serviteur d'Abraham, venu chercher une épouse pour son jeune maître Isaac, qui rencontre Rébecca près d'un puits (*Genèse* 24) ; à Jacob qui rencontre Rachel près d'un puits dont il roule le couvercle rocheux (*Genèse* 29) ; à Moïse qui trouve auprès d'un puits les sept filles de Jéthro dont il épousera l'une (*Exode* 2).

Jésus)¹³ ; une volonté plus grande a tiré partie de ces chemine-ments disparates pour les faire converger en une rencontre réussie.

Lydie écoute et sert

Lydie "écoute"¹⁴, la pythonisse se répète : tous les jours, elle crie les mêmes mots concernant Paul et Silas. La pythonisse piétine, Lydie prend des initiatives : elle se propose d'accueillir chez elle Paul et Silas. Paul a proclamé Jésus ressuscité en sa chair, attendu par une femme au matin de la résurrection. Lydie est semblablement une femme pour Paul : elle paraît venue à un rendez-vous mystérieusement préparé, elle écoute la parole de Paul et cela la conduit au baptême, elle y entraîne même les siens (c'est une femme qui attire d'autres dans son sillage dès lors qu'ils peuvent recevoir de la vie). Elle invite Paul et Silas dans sa maison (v. 15) : « Si vous me jugez fidèle au Seigneur, entrez dans ma maison et demeurez (*menein*). Elle nous y contraignit » (*parabiazesthai*).

Ce dernier verbe peut faire frémir : Lydie n'est-elle pas une femme envahissante, occupée à faire du bien à ces hommes à leur corps défendant ? C'est à voir, en comparant les textes et les situations. Le verbe "contraindre" est employé ailleurs chez *Luc* dans un contexte très semblable d'hospitalité : les deux pèlerins d'Emmaüs ont parlé avec Jésus ressuscité sans l'avoir reconnu ; ils l'invitent à partager leur repas dans la maison où ils descendent, alors que Jésus fait mine de continuer son chemin : « Ils le contraignirent (*parabiazesthai*) en disant : "Demeure (*menein*) avec nous, car c'est le soir et le jour décline déjà". Alors il entra pour demeurer (*menein*) avec eux » (*Luc* 24, 29)¹⁵. La

13. Ce genre de coïncidence se trouve ailleurs chez *Luc*. Que l'on pense par exemple *Luc* 2, 1-6 : la naissance de Jésus à Bethléem qui accomplit la prophétie de *Michée* 5,1 se fait grâce au recensement déclenché par le pouvoir romain.

14. Lydie est de la même trempe que Marie, sœur de Marthe, qui « assise aux pieds du Seigneur écoutait sa parole » (*Luc* 10, 39).

15. Le dernier chapitre de l'évangile de *Luc* (*Luc* 24 : les pèlerins d'Emmaüs et l'apparition de Jésus au groupe de ses disciples à Jérusalem) est comme

"contrainte" qu'exerce Lydie désigne en fait l'initiative de l'amour : le bien fait à la chair de ceux qui sont venus proclamer la gloire de la chair.

Esprit python, esprit piteux

C'est un monde bien différent dont la pythonisse témoigne. Un monde où l'on se répète sans que cela amène le moindre changement¹⁶. L'esprit python qui parle par la servante dit certes une vérité sur Paul, Silas et leur mission, mais sans que cela devienne l'appel à un renouvellement dans la pensée ou dans l'action des auditeurs. Ce qui, dans la bouche de Paul est proclamation (il annonce « un chemin de salut ») devient dans la bouche de la voyante une information¹⁷.

C'est en cela que le serpent est menteur depuis l'origine. Non qu'il tienne des propos contraires à la vérité, mais il les dit en les évidant de leur puissance de transformation. En termes bibliques, on dira qu'il sépare la connaissance de la vie. Les paroles n'ouvrent plus sur un devenir vital, elles désignent sans vivifier. C'est ce que la Bible appelle l'accusation : quand une personne est mise en cause simplement parce qu'on a dit ce qu'elle est,

diffraité dans les *Actes*, en ses divers éléments. Le rapprochement entre l'hospitalité d'Emmaüs et celle de Philippes est souligné par le fait que le verbe *parabiazesthai* n'est employé dans le Nouveau Testament qu'en ces deux passages.

16. La servante crie sur le chemin de Paul et Silas « au fil de jours nombreux » (*Actes* 16, 18). Elle encombre la marche des deux prédicateurs qui se rendent au lieu de prière (v. 16). Le python appartient bien à la race du diable, c'est-à-dire de celui qui s'interpose, qui sépare.

17. J'analyse peu ici ce que dit la pythonisse (cf. la question du "Dieu Très-Haut") et la forme de sa mantique (est-ce une pratique grecque revisitée par le Nouveau Testament, le python devenant un esprit mauvais ?). Pour la mise en place historique de ce passage, voir le chapitre très documenté de Br. Wildhaber, « La pythonisse de Philippes » dans son ouvrage *Paganisme populaire et prédication apostolique*, Labor et Fides, coll. Le monde de la Bible 15, 1987, p. 101-111. On remarquera aussi que l'esprit python répète plus qu'il ne découvre : que Paul et Silas soient « serviteurs du Dieu Très-Haut », « annonçant une voie de salut » sont autant d'expressions que les deux hommes ont dû dire pendant les quelques jours qu'ils ont passé à Philippes.

sans que cela entraîne ni joie ni nouveauté pour l'entourage. Que Paul et Silas annoncent « une voie de salut », qu'ils servent le Dieu Très-Haut, n'a pour beaucoup à Philippes aucune vertu transfigurante. Cela se résume par le grief que les patrons de la pythonisse formulent devant les juges : « Ces hommes nous troublent la cité » (v. 20).

L'esprit python parle donc comme le serpent a toujours parlé : en maniant la vérité sans jamais montrer sa puissance vitale, créatrice. Elle n'est plus ce qui naît de la fréquentation, de la consultation, de Dieu. En *Genèse* 3, le serpent s'interpose entre les humains et Dieu, il lézarde du même coup la relation qui s'ébauchait entre l'homme et sa femme (cf. *Genèse* 3, 12)¹⁸.

Les deux scènes contrastées d'*Actes* 16 reprennent les grands enjeux du commencement. Lydie écoute les paroles de Paul parce que ces paroles viennent de plus loin que lui. Par Paul, en lui, elle perçoit Celui qui parle. « Ce n'est plus moi qui vis, dira un jour l'apôtre, c'est le Christ qui vit en moi » (*Galates* 2, 20). La pythonisse au contraire fait apparaître un monde en proie aux fractures. Il y a la « fracture sociale » : la devineresse fait gagner de l'argent à ses maîtres, l'esprit python coopérerait donc à l'exploitation des travailleurs¹⁹ ! Et puis il y a l'enchaînement des faits violents qui retournent les humains les uns contre les autres, et contre eux-mêmes : Paul et Silas sont

18. On peut se reporter à la belle étude d'A. Wénin, « Satan ou l'adversaire de l'alliance. Le serpent, père du mensonge », *Graphè* n° 9, *Figures de Satan*, 2000, p. 23-43. L'auteur montre en particulier comment le serpent sait « émettre une proposition matériellement correcte tout en usant d'une expression qui peut induire le faux ». Il parle, « mentant avec le vrai », p. 28.

19. Une fois l'esprit « sorti » pour employer l'expression technique de l'exorcisme (v. 18, deux fois), c'est « l'espoir du gain (qui) est sorti » (comme le dit ironiquement le v. 19 en reprenant le même verbe). D. Marguerat commente justement ces aspects : « À sa [celle de la pythonisse] double aliénation (elle ne s'appartient pas et transmet une parole qui n'est pas d'elle) correspond son anonymat dans le récit : le don spirituel qui lui a été fait ne lui confère aucune identité propre », *op. cit.*, p. 191. L'auteur souligne ensuite que les *Actes* mettent en lumière souvent les liens ambigus entre les registres économique et spirituel (n'oublions pas que le terme *simonie* vient de Simon le Mage en *Actes* 8, 9-24 qui voulait monnayer le don du Saint Esprit).

traînés devant les juges, bastonnés, jetés en prison ; quand les portes s'en ouvrent miraculeusement, le gardien, croyant ses prisonniers partis, s'apprête à tourner son épée contre soi²⁰. Le python est chassé, mais le combat continue donc²¹.

Après l'épisode de la prison, Paul et Silas sont priés par les autorités de quitter rapidement la ville. Alors « ils se rendirent chez Lydie, revirent les frères et les exhortèrent, puis ils partirent » (*Actes* 16, 40). La maison de Lydie est devenue un lieu où les chrétiens se retrouvent²². Elle est l'asile où Paul a été « contraint » de venir et où il retourne de bon vouloir. Tout a commencé à Philippes avec Lydie, tout finit chez elle ; il est d'ail-

20. Dans la tradition chrétienne, le péché entraîne non seulement la rivalité d'un homme contre les autres, mais de lui-même contre lui-même. Caïn est présenté comme le meurtrier de son frère et de lui-même (cf. la Canon de saint André de Crète).

21. Il est à noter que l'esprit python de *Actes* 16 a impressionné saint Jérôme. On trouve en 1 *Samuel* 28 un étonnant personnage de nécromancienne. L'hébreu la désigne comme *baalath ob*, dont la traduction précise n'est pas totalement sûre : « une femme qui possède un revenant », glose-t-on habituellement. Jérôme traduit par une femme « ayant un python » (*habens pythonem*, 1 *Samuel* 28, 7) et *pythonissa* en 1 Chr 10, 13. Jérôme transporte ce thème du serpent dans l'histoire du premier messie : Saül est confronté à une femme « ayant un python ». Il est à noter que cela a déjà commencé dès le texte hébreu. Le premier ennemi en effet que Saül combat (1 *Samuel* 11) est l'Ammonite Nahash, dont le nom signifie « Serpent ». Combat inaugural du premier roi messie de la Bible : la lutte contre Serpent. Voir sur pythonisse et sorcière d'Endor, le passionnant développement de J. P. Brown, *op. cit.*, « The witch of En-Dor, Circe and the Sibyl », vol. 2, p. 190-193. Par d'autres chemins que les nôtres (études étymologiques en hébreu, latin, grec ; études comparatives des scènes etc.), l'auteur suggère une parenté historique entre les Sibylles et la sorcière d'Endor.

22. Lydie fait partie de ces femmes bibliques qui ressemblent en bien des aspects à Rahab (*Josué* 2 et 6, 22-25). Rahab, la païenne de Jéricho, reçut les deux messagers de Josué, les cacha, les protégea et leur fit même un petit cours de catéchisme ! Elle demanda que tous ceux qui se seraient réfugiés dans sa maison soient épargnés lors de la prise de Jéricho. Une femme qui reçoit avec bonté deux hommes fait entrer à leur suite tout un peuple. Voir encore Marie de Magdala au matin de Pâque (*Jean* 20) : elle va chercher Pierre et le disciple bien-aimé et les fait entrer dans le monde nouveau de la résurrection : deux « frères » qui y pénètrent sont les prémices d'un peuple nombreux.

leurs montré que tout y commence en fait : une communauté y est née²³.

Paul combat la vipère avant d'arriver à Rome

Dernier voyage de Paul : celui qui l'amène, prisonnier, à Rome. La traversée se passe mal, le bateau fait naufrage (*Actes* 27). Averti par un ange, Paul dirige les opérations, et finalement tous les hommes à bord du navire se trouvent rejetés, vivants, sur la côte de Malte. C'est de là que Paul et ses gardiens repartiront trois mois plus tard sur un navire qui avait hiverné dans l'île, et qu'il parviendra dans la capitale de l'empire.

Arrêtons-nous sur l'arrivée à Malte. C'est à nouveau l'entrée dans un monde nouveau : cette fois Paul est bel et bien "passé à l'ouest". Malte est pour lui la porte qui s'ouvre sur Rome. Quand Paul et ses compagnons de naufrage atteignent les rives de l'île, il sont accueillis par les habitants avec sympathie autour d'un grand feu. « Comme Paul ramassait une brassée de bois sec et la jetait dans le feu, une vipère que la chaleur en fit sortir s'accrocha à sa main. Quand les indigènes virent la bête suspendue à sa main, ils se dirent entre eux : "Pour sûr, c'est un assassin que cet homme : il vient d'échapper à la mer et la Justice (*Dikè*) ne lui permet pas de vivre." Mais lui secoua la bête dans le feu et n'en ressentit aucun mal » (*Actes* 28, 3-5). Les assistants s'attendent à ce que Paul enfle et meure et rien de tel ne se passe. Ils le prennent alors pour un dieu. Leur impression se renforce quand Paul guérit le père du gouverneur de l'île, puis les autres malades qu'on lui amène.

L'arrivée en Grèce est marquée par le combat victorieux contre le Python. L'arrivée dans le monde romain est placée sous le signe du serpent sans pouvoir. Comme toujours, nous sommes dans des anecdotes et les commentateurs ont suffisamment souligné pour ce texte son « caractère séculier »²⁴. Mais

23. Il y a une lettre canonique de Paul aux Philippiens dont le début rappelle la part que les chrétiens de Philippi ont pris à l'évangile « depuis le premier jour » (Ph 1, 5). On voit dans ce "premier jour" le moment des premières conversions, Lydie en tête, dans cette cité (cf. *Actes* 16).

24. Conzelmann reprenant Dibelius, *op. cit.*, p. 223.

fidèle au registre des *Actes*, ce passage manifeste une fois de plus un enjeu essentiel à la faveur d'un fait divers. En fait, voir dans les *Actes* une alternance d'histoires et de discours à forte teneur théologique et d'anecdotes profanes, c'est demeurer dans la dualité ; c'est ne pas comprendre l'action du personnage principal de ce livre, l'Esprit saint, l'Esprit de Jésus, qui sanctifie tout. Chez Paul, commenter l'Écriture Sainte devant des auditeurs ou être mordu par un serpent appartiennent au même registre, celui de la révélation de Dieu dans la chair.

Vipère brûlée (*Actes* 28), serpents brûlants (*Nombres* 21)

Il est important de lire ce passage dans la résonance biblique. Un esprit python marque l'entrée dans le monde grec, une vipère estampille l'arrivée dans la sphère romaine²⁵. Ces récurrences sont le signe d'une organisation de la "matière serpentine" dans les *Actes*²⁶. Et s'il y a construction dans les *Actes*, cela suggère que cette matière a déjà été déployée et structurée auparavant. Nous avons vu quelques passages qui se font écho, tels que *Genèse* 3 (Ève et le serpent) et *Luc* 3-4 (Jésus et le satan). Le même type de parcours peut être tenté à partir de l'anecdote de la vipère. Je ne donnerai ici qu'un aperçu des « précédents » bibliques possibles. C'est la mémoire biblique qui est motrice : qu'est-ce qui s'éveille dans la mémoire d'un lecteur/auditeur de la Bible quand il lit ou entend l'histoire de la vipère qui mord Paul ? Cette mémoire est aidée, canalisée, par l'étude scientifique des mots, des scènes-types, de l'agencement de ces scènes qui leur donnent leur portée et leur précision.

La vipère qui instille un venin mortel sans pourtant donner

25. Il existe une intéressante étude de J.-M. Pailler : « La vierge et le serpent. De la trivalence à l'ambiguïté », *Mélanges de l'École Française de Rome*, t. 109-2, 1997, p. 513-575. L'auteur y étudie notamment le destin des vestales croisé par celui de serpents. À Athènes, la déesse vierge tutélaire a aussi des serpents comme animaux favoris. La Vierge Marie qui, selon une iconographie connue, fait terrasser le serpent par son fils (cf. *Genèse* 3, 15) est-elle en lien avec ces représentations anciennes ?

26. Nous sommes de plus dans les deux cas dans des "récits en nous".

la mort rappelle la scène biblique des reptiles du désert dans le Livre des *Nombres*. Dieu envoie des serpents attaquer le peuple qui, une fois encore, a murmuré contre Dieu et contre Moïse. Moïse intercède alors pour les siens et Dieu lui ordonne de fondre un serpent de bronze qu'il arborera sur une hampe. Quiconque regardera cette effigie ne périra pas de la morsure qu'il aura subie (*Nombres* 21, 4-9). Ces serpents du désert sont qualifiés de « brûlants », du verbe *saraph*, « brûler » (que l'on trouve dans le nom d'anges qui servent Dieu, les *Séraphins*, c'est-à-dire les « brûlants » ; cf. *Isaïe* 6, 2). Le texte manifeste en *Nombres* 21 deux aspects du serpent : maléfique pour qui cherche le mal, le serpent mord et tue ; bénéfique pour qui cherche la vie, le serpent contemplé guérit des venins²⁷.

Paul prend une brassée de bois pour alimenter le feu et il secoue la vipère dans les flammes. Voilà une reprise, dans le cadre de l'anecdote, des brûlants de *Nombres*. La paresseuse vipère qui cherche à se réchauffer est inscrite dans la lignée des reptiles qui attaquent sans finalement faire mourir ; elle-même finit brûlée.

L'épisode des serpents dans les *Nombres* est construit avec d'autres épisodes reptiliens liés à Moïse. Moïse au buisson ardent (encore un motif « brûlant ». *Exode* 3)²⁸ rencontre Dieu d'une manière intense. Pour que Moïse soit sûr que Dieu est avec lui, le Seigneur lui enjoint de jeter par terre son bâton ; l'objet devient un serpent. Dieu lui ordonne alors de prendre ce serpent dans sa main ; Moïse obéit et l'animal terrible redevient

27. L'épisode des serpents doit être bien sûr rapproché de *Genèse* 3. On dit en *Actes* 28, 4 : « quand les indigènes virent la bête suspendue à sa main » ; le mot « bête » (*thèrion*) rappelle la première appellation qui nous soit donnée du serpent dans la Bible (Septante) : « le serpent était la bête (*thèrion*) la plus rusée » (*Genèse* 3, 1). Quant au participe « suspendu », il peut évoquer l'image du serpent de bronze fixé sur la hauteur de sa hampe.

28. Y a-t-il un rapport entre Moïse au buisson qui brûle sans se consumer et Paul qui prend une brassée de branchages secs pour les mettre au feu ? On peut une fois de plus dire que cette dernière scène est prosaïque par rapport à l'auguste scène du désert. Cependant *Exode* 3, tout en soulignant le prodige, met précisément en scène Dieu dans la banalité d'un quotidien de berger.

houlette (*Exode* 4, 1-5). La scène se reproduit plus tard devant Pharaon : c'est Aaron cette fois qui, obéissant à son frère Moïse, jette son bâton par terre, et voit celui-ci devenir reptile (*Exode* 7, 8-12). Le terme hébreu dans ce cas n'est plus *nahash*, le serpent, utilisé jusque-là, mais le mot *thanin* qui peut désigner toutes sortes de gros reptiles : serpent de belle taille ou même crocodile²⁹.

Serpents et fonction apostolique

Dans tous les cas, il s'agit d'approcher le serpent avec Dieu, sur l'ordre de Dieu. C'est ainsi que l'on peut avoir une maîtrise sur cet animal dangereux : on le représente, on le regarde, et si l'on veut s'en saisir, il devient bâton de marche. Jésus revient souvent sur le serpent ainsi présenté par Dieu. Il n'est certes pas question de le confiner dans un symbolisme univoque et définitif : le serpent ne représenterait que le mal³⁰. Jésus au contraire engage les siens à être « intelligents comme des serpents » (*Matthieu* 10, 16). Il est vrai que « serpents et scorpions » sont parfois liés à « la puissance de l'ennemi » sur laquelle les apôtres auront puissance (*Luc* 10, 19). Mais la présentation du serpent demeure souple ; quand Jésus ressuscité affirme à ses disciples que « ceux qui auront cru » pourront « saisir des serpents » (*Marc* 16, 17-18), il fait sans doute allusion au serpent de Moïse : les dis-

29. Les magiciens d'Égypte font la même chose par leurs sortilèges avec leurs bâtons. Une brassée de bois qui devient nœud de vipères... Le bâton d'Aaron finit par engloutir ces bâtons ensorcelés (*Exode* 7, 12). Pour le mouvement d'engloutissement final dans un contexte de magie égyptienne, voir *Genèse* 41, 5-7. 17-32). Dès le début, on voit que la confrontation au serpent se fait dans un contexte de victoire à remporter sur des pratiques déjà en place. Paul et Silas ou Moïse et Aaron ont à triompher des serpents qui détournent de la vie, sur la terre étrangère où les uns et les autres ont été envoyés.

30. L. Bodson a fait un article très documenté : « Nature et fonction des serpents d'Athéna », *Mélanges P. Lévêque*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1990, p. 47-62. Elle a néanmoins une note contestable (n. 2, p. 45) où elle parle de l'aspect positif que le serpent comporte souvent dans la religion grecque, « à la différence, par exemple, de la tradition judéo-chrétienne ».

ciples prenant en main ce qui les effraie le plus se saisiront en fait de l'outil même de leur mission, qui est le bâton de marche, le caducée du héraut de la bonne nouvelle³¹.

En tout cas, le serpent inoffensif pour qui s'en empare sur l'ordre de Dieu devient un signe qui accrédite. Moïse est qualifié devant le peuple et devant Pharaon comme prophète, intercesseur, guide : il a reçu pouvoir sur les reptiles. De même Paul qui est mordu par la vipère sans que cela lui nuise est considéré comme un dieu par les Maltais (*Actes* 27, 6). Plutôt que de se servir de ce "pouvoir", il sert les autres en guérissant tous ceux qu'on lui amène. Comme en *Nombres* 21, l'irruption des serpents conduit au serpent de bronze qui est source de guérison.

Paul dans les *Actes*, Énée dans l'*Énéide*

Comme nous l'avons fait plus haut, il conviendrait de s'interroger sur la résonance de la scène de la vipère dans un contexte romain. Le python nous emmenait à Delphes autant qu'au paradis biblique ; et la vipère mordante, où nous emmène-t-elle, une fois qu'elle nous a conduits dans l'*Exode* et dans les *Nombres* ?

Je n'ai pas fait pour répondre à cette question les recherches nécessaires. Mais un texte m'est venu en mémoire : le chant 5 de l'*Énéide*. Cet exemple n'a donc pas valeur démonstrative ; tout au plus peut-il illustrer ce que *Actes* 28 fait naître éventuellement dans l'esprit d'un latin. Énée, fuyant Carthage pour gagner enfin l'Italie, est en butte à des vents contraires. Il doit aborder en Sicile, là où son père Anchise fut enterré l'année précédente. Au tombeau paternel, Énée offre des sacrifices, et voici qu'un fort serpent, aux teintes bleu et or, « sorti des saintes profondeurs du sépulcre », glisse au milieu des offrandes, les goûte et retourne, demeurant « inoffensif » (*innoxius*), dans son asile souterrain. « Énée se demande s'il vient de voir le génie du lieu ou le serviteur de son père » (*Énéide*, 5, 84-96)³².

31. Les évêques des églises d'Orient, successeurs des apôtres, portent toujours le bâton terminé par deux serpents affrontés.

32. D'une certaine façon, le serpent innocent en *Énéide* 5 répond aux deux serpents meurtriers (*angues*, *serpentes*, *dracones*) en *Énéide* 2, 199-227 qui avaient tué Laocoon et ses fils. Dans ce dernier cas, scène horrible qui

On notera quelques parentés entre les deux histoires. D'abord d'un point de vue général, Paul et Énée viennent de l'Orient³³. Ils se sont même embarqués un jour l'un et l'autre à Troie. Ils sont irrésistiblement poussés vers l'Italie pour y fonder quelque chose. Leur périple ne va pas sans encombres. Et l'on remarque qu'avant d'arriver enfin sur le sol italien l'un et l'autre sont comme détournés une ultime fois : l'un dans l'île de Malte, l'autre dans l'île de Sicile. Chacun connaît là une expérience de reptile dont on souligne finalement le caractère inoffensif. Dans les deux cas, l'intervention du serpent qualifie le voyageur et annonce l'heureuse suite de son projet³⁴ ; les îles où ils sont parvenus sont comme des "tremplins" vers leurs destinées futures.

Bible et mythologies antiques

Paul, destructeur du python en Grèce. Paul, nouveau fondateur, qui parvient en Italie après le miracle du serpent sans danger. L'auteur des *Actes* inscrit son œuvre dans des univers culturels, avec tout le poids biblique dont elle est lestée. Il ne procède pas à une acclimatation à ces cultures données en cherchant tant bien que mal des points de rencontre plus ou moins légitimes. Il descend au plus profond d'une expérience humaine. Lutter contre le serpent et faire sienne sa science, être confronté au serpent et n'en recevoir pourtant aucun mal, ce sont là des situations que la Bible a explorées depuis longtemps et que bien des cultures ont aussi explorées.

déclenche dans le sang la ruine de Troie ; dans l'autre, scène "intimiste" qui fait bien présager de l'arrivée en Italie.

33. Une intéressante étude a été menée sur les liens entre les *Actes* et les romans hellénistiques dans lesquels le voyage est le ressort de l'intrigue : L. Alexander, « "In journeyings often" : voyaging in the Acts of the Apostles ans in Greek Romance », in *Luke's Literary Achievement. Collected Essays*, edited by C. M. Tuckett, Jso, Supp. Ser. 116, 1995. Ce souci de mettre les *Actes* en rapport avec la littérature ambiante est très présent dans Marguerat, *op. cit.* J'ajoute une remarque : en *Actes* 9, 32-35, l'apôtre Pierre guérit un paralytique à Lidda qui s'appelle Énée.

34. Le serpent vu par Énée annonce en fait la venue de son père en songe. Anchise dit à Énée que son voyage aboutira bientôt et qu'une fois arrivé en Italie il visitera les enfers, guidé par la Sibylle (*Énéide*, 5, 719-745).

Qui rend fort contre le serpent ? Qui permet d'en acquérir l'intelligence pour donner, paradoxalement, vie et guérison ? Qui permet de ne pas lui être asservi, mais d'en maîtriser la force ? C'est le Dieu qui a tout créé, répond la Bible, qui a fait en particulier « tout ce qui rampe sur le sol » (*Genèse* 1, 26). On remarquera que ce dernier verset vient juste avant la création des humains (tous ces êtres sont créés le sixième jour) et qu'il propose la première occurrence biblique du mot sol, *adama*, d'où est tiré le nom Adam. Le sol est d'abord le milieu du serpent, et de ce sol l'homme est fait. C'est une solidarité de créatures que l'homme et le reptile sont d'emblée conviés à trouver. Les choses se passent malheureusement autrement. Le serpent est détourné de sa proximité prévue avec les humains. Il leur présente bientôt comme humiliant l'humus qui constitue pourtant leur socle commun. Mais tout n'est pas dit.

Quand on accepte que le Créateur agisse, le serpent peut devenir un compagnon inoffensif, voire guérisseur (cf. *Nombres* 21). Il est rappelé à la vocation que le Créateur lui a impartie. Il n'est pas seulement l'hôte rampant de la terre, mais peut être montré comme celui qui est élevé de terre ; il vit de cette tension que toute créature ici-bas connaît : manifester du céleste dans le terrestre. Le serpent de bronze, qui est l'effigie de l'hôte des sols, modelée avec le minerai arraché aux profondeurs, rappelle, sur sa hampe, cette vocation composée de terre et de ciel.

Quand Paul est mordu par la vipère maltaise, il récapitule immédiatement en sa personne le parcours du Christ. Les hommes autour de lui croient que Paul est poursuivi par la vengeance des cieus : s'il a échappé au naufrage pour être attaqué par un serpent, n'est-ce pas qu'il est coupable et que les dieux sont acharnés à sa perte ? Mais celui qui paraît abandonné de la terre et du ciel, poursuivi par la Dikè, la Justice divine (*Actes* 28, 4), est en fait innocent. Il traverse vivant ce qui devait lui être mortel. Le coup dont il était frappé n'était en rien un châtement pour ses fautes. C'est là le cœur même de la passion et de la résurrection de Jésus. Paul, avant d'entrer à Rome, est définitivement conformé à son maître. La dernière attaque du serpent n'entraîne qu'une recrudescence de la vie.

Paul et/est Christ

Sur ce point, je ne suis pas l'opinion de D. Marguerat. Voici ce qu'il écrit : « La séquence d'*Actes* 27, 1-28, 10 fonctionne comme une ordalie en vue d'attester l'innocence de l'apôtre accusé par les juifs, et qui se rend à Rome où il a fait appel à César. Au sein de cette intrigue de légitimation, la fonction particulière de l'épisode qui nous occupe est de faire reconnaître l'innocence de Paul par des païens »³⁵. L'auteur souligne que les païens maltais disent une parole déplacée au regard de la Bible, eux qui estiment que Paul « est un dieu » (*Actes* 28, 6), sans que Paul les corrige pourtant (ce qu'il fit en pareil cas en *Actes* 14, 14-18) ; c'est que, toujours selon Marguerat, « la stratégie du narrateur » (p. 184) est de présenter ces gentils comme « les hérauts de l'innocence paulinienne. Nul besoin donc, au plan du récit, de les ramener à l'orthodoxie » (p. 185).

L'enjeu du texte ne me semble pas de légitimer Paul. On est au contraire sorti de l'accusation du monde à laquelle il faudrait répondre. Le monde n'a plus de prise sur Paul. Ce dernier va bien sûr comparaître devant un tribunal romain pour se défendre et réclamer son droit, mais ce n'est plus cela qui est l'essentiel. De fait la fin des *Actes* ne raconte pas du tout son procès. Paul n'a plus besoin d'être justifié par les hommes pour pouvoir vivre.

La scène de la vipère ne relève pas d'un processus littéraire visant à innocenter Paul, qui anticiperait la sentence du procès (dont on n'a aucune mention ensuite, je le répète). Elle est scène de manifestation, de transfiguration, lors d'une anecdote du quotidien. La chair de Paul est habitée par la vie d'en haut. Ce qui doit le tuer ne lui fait plus aucun mal. Et la parole apparemment hétérodoxe des païens (« c'est un dieu ») s'avère finalement juste³⁶. Le texte propose Paul comme la figure du fils, configuré

35. D. Marguerat, *op. cit.*, p. 184-185.

36. Paul reconnu par les « barbares » (*Actes* 28, 2) de Malte ressemble à Jésus invoqué par le bandit crucifié avec lui (*Luc* 23, 39-43). Celui qui est le moins en dit le plus, le moins accrédité proclame la vérité fondamentale. Il y a un possible contact formel entre les deux textes : à Paul il n'arrive « rien d'anormal » (*mèden atopon*, *Actes* 28, 6) ; quant au larron, il souligne

au Fils³⁷. Les Maltais disent une parole qui semble fausse devant la Loi biblique, et pourtant ils touchent à une vérité fondamentale : Paul est emplí de la vie de Dieu, il « participe à la nature divine » (cf. 2 Pierre 1, 4). La pythonisse crie un oracle qui semble parfaitement vrai ; et pourtant elle demeure et fait demeurer ceux qui l'écoutent à l'extérieur du vrai qu'elle proclame, l'invalidant de cette manière, le faussant.

Conclusion : la fin des Actes

L'épisode de la vipère est une sorte de dernière synthèse avant d'arriver à Rome. À l'occasion d'un geste banal (porter du bois dans le feu), Paul réalise rien de moins que l'unité entre le monde biblique et le monde gréco-latin³⁸ ! La suite et fin du texte semble le suggérer encore. Paul et ses compagnons de voyage s'embarquent trois mois plus tard sur un navire « à l'enseigne des Dioscures » (Actes 28, 11). Il y aurait beaucoup à dire sur ce binôme de frères disparates, si célèbres dans l'Antiquité grecque et latine. Ils placent en tout cas le dernier voyage de Paul sous le signe de la possible fraternité d'hommes diffé-

que Jésus est en croix bien qu'il n'ait fait « rien d'anormal » (*ouden atopon*, Luc 23, 41). L'adjectif *atopos* n'apparaît que deux autres fois dans le NT (dont une fois en Actes 25, 5 où il évoque encore une éventuelle culpabilité de Paul).

37. Paul à Malte ne parle pas ; ses gestes suffisent pour le faire reconnaître. De même Jésus baptisé ne dit mot, parce que le Père le révèle comme le Fils. La vie du Père lui est donnée : Jésus "se contente" de descendre au profond des eaux et d'attendre.

38. Il convient d'aller plus loin que Wildhaber (*op. cit.*, p. 105) qui dit prudemment que l'auteur des Actes ne se prononce pas sur la vérité de la manique, mais dénonce plutôt la vénalité à laquelle elle donne lieu. Il y a une véritable entreprise dans les textes que nous avons étudiés pour convoquer la *deisidaimonia* grecque (Actes 17, 22, qu'on pourrait traduire par "le sentiment religieux") à la lumière christologique (tant il est vrai que les Grecs cherchaient « à tâtons » dit Paul, Actes 17, 27, dans l'obscurité). Voir encore la limite de l'analyse de Wildhaber p. 106 : « L'auteur des Actes ne vise pas tant à provoquer un débat de fond avec le phénomène païen qu'à lui appliquer ce que l'on appellerait aujourd'hui quelque prudent "exorcisme" ». Ce commentaire n'est-il pas lui-même un "prudent exorcisme" devant la question de la rencontre de Paul et de la religion grecque ?

rents. Paul, entre monde païen et frères juifs, entre Jacob et Ésaü, entre Castor et Pollux, importe à Rome sa double appartenance, ses aspirations équivalentes à rencontrer et les uns et les autres.

Lisons l'évocation de Paul arrivant prisonnier à Rome : « on permit à Paul de demeurer en son particulier avec celui qui le gardait – un soldat » (Actes 28, 16). Paul n'entre pas seul dans la capitale : aux yeux des hommes, il est bien ce prisonnier auquel un gardien est commis ; mais dans la dynamique biblique, il est apparié avec un frère qui le garde. « Suis-je le gardien de mon frère ? » demandait Caïn (*Genèse* 4, 9). Quoi qu'il en soit de la réponse, Paul et son gardien forment un duo de Dioscures qui pénètre dans la capitale, tout comme Jésus pénétrait au Paradis, selon Luc 23, 43, en compagnie du prisonnier crucifié à ses côtés. Le règne du serpent est fini, le *satan* ou *diabolos* ne parvient plus à *disjoindre*, conformément au triste sens de son nom en hébreu et en grec.

PHILIPPE LEFEBVRE o.p.

Appendice ou conclusion après la conclusion

Il ne s'agit pas de majorer les brefs passages évoquant les serpents en Actes, comme si c'étaient la structure de ce livre. Il ne convient pas non plus de les ignorer : ils contribuent à l'architecture de l'ouvrage, ils obligent d'abord à lire tout, sans établir a priori une géographie de ce qui est important et de ce qui est accessoire. D'ailleurs, selon un mouvement très constant dans la Bible, c'est souvent dans l'apparement accessoire que Dieu se manifeste surtout. Une maigre broussaille du désert, appelée depuis "buisson ardent", le proclame suffisamment. J'aurais voulu poursuivre dans quatre directions cette étude, afin d'approfondir cette figure du serpent, apparié à des figures de femmes (Actes 16) et aux images de branches (Actes 28). J'en donne les orientations.

1) Il faudrait faire une étude poussée sur les transformations des bâtons de Moïse et d'Aaron. Le bâton d'Aaron se transforme d'abord en reptile (*thanin*) selon *Exode* 4, 8-13. Plus tard, on le voit fleurir en amandier ; il redevient en fait l'arbre qu'il était à l'origine (*Nombres* 17, 16-26). C'est une forme d'amandier qu'a le chandelier à sept branches dont Aaron est chargé d'entretenir la flamme dans le tabernacle (*Exode* 25, 31-40). La scène du bâton qui refléurit (*Nombres* 17 : arborer un arbuste miraculeux devant le peuple) s'agence avec la scène toute proche du serpent d'airain (*Nombres* 21 : arborer un serpent miraculeux devant le peuple). Mon intention était au départ d'étudier les superpositions d'images ainsi produites : bâton d'Aaron "transsubstantié" en reptile, puis en arbre³⁹. On retrouve là, diffractée, la scène qui conjoint l'arbre au serpent, dont la *Genèse* nous offre tôt une illustration (*Genèse* 3). On revient toujours sur les lieux du crime (il s'agit bien de rencontrer un serpent sur un arbre), mais tout cela manié, selon les ordres de Dieu, dans le cadre de la liturgie et du sacerdoce⁴⁰.

2) Je me suis demandé s'il existe un rapport entre Lévi (Aaron est de la tribu de Lévi, son bâton est appelé « bâton

39. Le bâton se dit *rhabdos* en grec (c'est le mot de la Septante pour traduire les bâtons de Moïse et d'Aaron). On remarquera qu'en *Actes* 16, 22, après avoir chassé l'esprit python, Paul et Silas sont bastonnés (*rhabdizein*) ; puis on leur fixe les pieds dans les ceps : le grec dit simplement : « dans le bois » (*eis ton xulon*, *Actes* 16, 24). Paul, le chasseur du reptile, et son compagnon, sont donc "rattrapés" par le bois, jusqu'à prendre racine par les pieds !

40. Le bâton devient reptile, puis amandier, et l'amandier donne lieu au chandelier qui arbore des formes régulières (un axe vertical portant une lampe et trois branches de chaque côté portant chacune une lampe). Voici ma question : le chandelier-amandier-reptile évoque-t-il une hydre, cet immense reptile des eaux (d'où son nom en grec) qui a plusieurs têtes (sept, par exemple). La diffraction de l'hydre donnerait le reptile d'un côté, l'arbuste stylisé en chandelier de l'autre. Le prêtre Aaron serait-il le maître de l'hydre, enrôlée dès lors au service du sanctuaire ? Dieu se joue de Léviathan, dit le psaume 104, 26.

de Lévi » en *Nombres* 17, 18) et Léviathan. Le terrible monstre marin (crocodile, serpent, dragon ?) est un reptile des eaux ; le bâton de Lévi que manie Aaron devient *thanin*. "Lévi-le-Reptile", Léviathan ? La question peut paraître tirée par les cheveux. Elle me semble devoir être posée tôt ou tard ; au moins doit-elle être instruite par un dossier, la réponse pouvant être un non-lieu. Un des derniers et des plus éminents Lévites que la Bible chrétienne mette en scène est Jean-Baptiste. Au désert où il se trouve comme son ancêtre, sa première parole est l'invective qu'il adresse aux hypocrites qui l'approchent : « Race de vipères », et ses images concernent volontiers les arbres (cf. par exemple *Luc* 3, 7-9). Il demeure au bord de l'eau du Jourdain où il baptise⁴¹.

3) Nous avons donné un aperçu du serpent dans l'œuvre lucanienne (*Luc* et *Actes*). Il faudrait faire semblable parcours dans le corpus johannique, en particulier dans l'évangile de *Jean* et dans l'*Apocalypse*⁴². *L'évangile est scandé à trois reprises par des allusions au serpent de bronze : Jésus annonce son élévation sur la croix en se comparant au serpent fixé sur la hampe au désert (Jean 3, 14 ; 8, 28 ; 12, 32-33). Quand il est effectivement crucifié sur le bois de la croix, sa mère et des femmes sont debout près de lui. Reprise puissante de Genèse 3 : « une femme près l'arbre au serpent » devient « des femmes près de l'arbre de la croix où est arboré le serpent guérisseur ». Il faudrait étudier longuement Apocalypse 12, 1-6 : la femme*

41. On a souvent rapproché, au moins au niveau de la structure des mots, Léviathan et Néhoushtan. Léviathan est le monstre marin. Et Nehoushtan ? Lisons *2 Rois* 18, 4 : « (Ézéchias) supprima les hauts lieux, brisa les stèles, coupa l'*ashéra* et mit en pièces le serpent de bronze que Moïse avait fabriqué. Jusqu'à ce temps en effet, les Israélites lui offraient des sacrifices ; on l'appelait Nehoushtan ». Le nom joue en fait sur deux racines homonymes, l'une signifiant "serpent" et l'autre "bronze". Cf. une des dernières études, phonétique et étymologique : M. Görg, « Leviathan und Nehuschthan », *Biblische Notizen*, 118, 2003, p. 27-33.

42. Il y a aussi trois épîtres de Jean dans ce corpus.

dans les douleurs d'enfantement et le dragon qui attend pour dévorer le nouveau-né. P. Prigent a eu raison de rappeler l'enracinement biblique privilégié de ce texte majeur qui instruit le procès de « l'antique serpent » (*Apocalypse* 12, 9)⁴³. Cela n'est pourtant pas incompatible, comme nous avons essayé de le montrer en *Actes* 16, avec des images qui ont leur pertinence dans un monde non biblique. On a de fait, dès la fin du 19^e siècle, rapproché cette femme, guettée par le serpent, de Lété, enceinte d'Apollon et guettée par le Python. À suivre⁴⁴.

4) Je voulais aussi en arriver à évoquer Mélusine. Ce sera peut-être pour une autre fois. Il serait intéressant de voir comment (ou : si effectivement) cette figure si présente dans la mythologie française a été "croisée" par la Bible. Dieu dit au serpent en *Genèse* 3, 15 : « Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien. Il t'écrasera la tête et tu l'atteindras au talon ». Ou bien une femme fait corps avec le serpent, elle se termine en serpent ; ou bien elle se sépare du serpent qui l'a trompée et un de ses descendant écrase le reptile⁴⁵. Dans la figure de Mélusine se manifeste des éléments que nous avons vus en *Actes* 16 : une femme fait-elle ou non corps avec l'antique

43. P. Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, Labor et Fides, Commentaire du Nouveau Testament XIV, 2000, p. 285-289.

44. La Septante et le Nouveau Testament donnent surtout trois mots relatifs au serpent : *ophis* (le terme le plus large), *dracô* (qui sert entre autres à traduire *thanin* en *Nombres* 17) et *echidna* qui signifie "vipère". Voir un utile article très documenté sur la question : J.H. Charlesworth, « Phenomenology, Symbolism and Lexicography : the Amazingly Rich Vocabulary for "Serpent" in Ancient Greek », *Revue Biblique* 2004, t. III-4, p. 499-515.

45. La traduction grecque de la Septante suit l'hébreu : « ton lignage et le sien » ; le mot lignage est en grec un nom neutre. Dans l'expression suivante (« Il t'écrasera la tête »), le pronom n'est pas mis au neutre comme attendu, mais au masculin. C'est donc un homme qui écrasera le reptile, et non une entité neutre (la descendance de la femme). Pour cette raison, le verset a donné lieu à une interprétation messianique chez les chrétiens : le messie est cet homme, issu de la descendance d'Ève, qui combattrait victorieusement le serpent.

serpent, avec le python ? Les représentations de Mélusine, tenant un miroir dans lequel elle se contemple, me semblent aussi dignes d'être interrogées par certains passages bibliques : en particulier *Exode* 38, 8, dans lequel les femmes donnent leurs miroirs de bronze afin que l'on fonde avec eux des bassins pour les ablutions devant le tabernacle. Une femme qui échappe au regard spéculaire entre dans l'attente d'un autre visage, la face de Celui qui habite dans le sanctuaire, le vainqueur des ruses du serpent.

LE GRAND ORIENT EN QUESTION

Car la construction que vous êtes a pour fondations les apôtres et prophètes et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même. En lui toute construction s'ajuste et grandit en un temple saint, dans le Seigneur ; en lui, vous aussi, vous êtes intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu, dans l'Esprit.

SAINT PAUL, *Éph* 2 :20-22

En juin 2002 le Souverain Grand Commandeur du Suprême Conseil de France Hubert Greven prononçait une allocution¹ dans laquelle il mettait gravement en accusation le Grand Orient, lui reprochant certaines manœuvres visant une totale hégémonie sur la Maçonnerie en France et probablement en Europe. Le signe pour le moins surprenant de cette stratégie de domination réside dans le fait que le 10 janvier 2002 le Grand Orient déposait à l'Institut National de la Propriété Industrielle la marque : *La Maçonnerie Française*², véritable instrument idéologique de l'obédience à laquelle viendra s'ajouter le 13 septembre : *l'Union Maçonnique de France* et *l'Institut Maçonnique de France*³. Le plus inquiétant aux yeux de H. Greven est que ce vaste programme supposait un renforcement généralisé de la

sécularisation de l'Ordre duquel toute référence sacrée pourrait bien définitivement disparaître.

Plus récemment, ce texte a été repris dans un numéro spécial de la revue *Ordo ab Chao* (2004) intitulé *Deux cents ans de défense du Rite Écossais ancien et Accepté* (abrégé. DCAD), où il s'agit de montrer cette fois à partir de documents précis, dans quelle mesure le Grand Orient a cherché dès sa fondation à s'approprier le REAA pour mieux « annihiler l'Écossisme dans ses corps constitués comme dans son esprit » (p. 16).

Les auteurs de ce numéro rappellent fort opportunément qu'une « réécriture tendancieuse de l'histoire de l'Ordre » (p. 15) est à l'origine de cette tentative de spoliation, tentative qui s'appuie notamment sur l'idée fausse d'une fondation de la Maçonnerie remontant seulement à 1717 et dont le manifeste serait les trop fameuses Constitutions d'Anderson. Or cette version qui a trompé des générations de Francs-Maçons, est totalement erronée et relève de la manipulation. Pour en comprendre les ressorts, il convient à nouveau d'insister sur l'opposition fondamentale entre Maçons hanovriens et Maçons jacobites car au-delà d'un simple clivage politique, dynastique et religieux, il s'agit de distinguer entre une tradition initiatique authentique et une déviance laïcisante de celle-ci.

Bien qu'elle soit connue depuis très longtemps, cette opposition a parfois été considérée comme négligeable par plusieurs chercheurs, tel que Étienne Gout qui dans un ancien article la rejetait complètement, allant jusqu'à nier l'existence de ces « deux types rivaux⁴ » que certains travaux récents ont au contraire tendance à fortement différencier comme le faisait déjà P. Chevalier dans son *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*⁵. Nous pensons en particulier aux recherches de A. Ker-

1. *Ordo ab Chao*, supplément au n° 47, 2003.

2. Neuf obédiences françaises se déclarant « libérales et adogmatiques » se sont rassemblées sous cette appellation à l'initiative du Grand Orient dont : la Grande Loge de France, le Droit Humain, la Grande Loge Symbolique et Traditionnelle Opéra, la Loge Nationale Française, etc...

3. Roger Dachez en est le président. Rappelons qu'il est aussi le directeur de la revue *Renaissance Traditionnelle*. Dans un document signé par lui et

chargé de faire la promotion de la reconstitution de l'Hermione, R. Dachez affirme que les Maçons sont les « héritiers » de l'esprit des Lumières. Insistons sur le fait que cette assertion, quoique fréquente, est sans fondement.

4. Cf. « La genèse de l'Écossisme français », *Ordo ab Chao*, n° 30, 1994 ; les notes de cette étude ont été publiées dans le n° 35, 1997 de cette même revue.

5. Fayard, vol. 1, 1988, chap. I.

vella (encore que partiellement valables), de Marsha K. Schuchard et surtout de Edward Corp. Sans nous étendre ici dans un domaine d'autant plus complexe qu'il l'a été rendu, y compris par les erreurs⁶ et l'incompétence des uns et des autres, il convient de dire clairement que la Grande Loge de Londres fut bien conçue comme une création visant à concurrencer sinon à étouffer l'ancienne Maçonnerie stuardiste d'origine écossaise⁷. À ce propos, M. K. Schuchard affirme très explicitement :

Une partie des Maçons Whig établit la Grande Loge de Londres, qui faisait la promotion d'un nouveau système de Franc-Maçonnerie "moderne" dans le but de supplanter l'"ancien" système des Stuarts.

Celle-ci confirme même un peu plus bas :

La publication des *Constitutions des Francs Maçons* (1723) par le pasteur presbytérien James Anderson servit de propagande à la cause Whig-hanovrienne.⁸

Dans la même perspective, E. Corp écrivait dernièrement :

En effet, en 1723, à la suite de la défaite jacobite "du complot d'Atterbury", les hanovriens firent la commande des Constitutions d'Anderson, présumant effacer de cette façon le souvenir ainsi que l'existence de la Franc-Maçonnerie jacobite en Angleterre⁹.

On voit ainsi, comme le rappellent justement les auteurs de *DCAD*, pourquoi l'andersonien John Coustos avait eu l'aplomb de reprocher au Grand Maître jacobite Derwentwater de faire

6. A titre d'exemple, dans un numéro historique consacré au Bicentenaire du REAA, il est affirmé à trois reprises dans *Points de vue initiatiques* (n° 132, 2004) que Lord Derwentwater, célèbre Maçon stuardiste, fut Grand Maître de la Grande Loge de Londres (hanovrienne) ce qui est non seulement faux mais aussi totalement impossible (cf. pp. 25, 26, 47) !

7. C'est ce que R. Lomas semble reconnaître dans *L'invisible collège*, Dervy, 2005, chap. XII.

8. « Ramsay, Swift, and the jacobites-masonic version », dans *Mélanges Antoine Faivre*, Peeters, 2001, p. 502 (c'est nous qui traduisons).

9. « La Franc-Maçonnerie jacobite et la bulle papale *In Eminenti* d'avril 1738 », *LRA*, n° 18, 2004.

des « innovations » (p. 18) alors que ce fut au contraire les Modernes qui en firent, comme leur reprocheront plus tard les représentants de la Grande Loge des Anciens, elle aussi anti-hanovrienne. Il faut d'ailleurs redire ici, puisque beaucoup l'ignorent encore, que la première loge parisienne (Saint Thomas), constituée en juin 1726, était jacobite et ne fut pas introduite par la Grande Loge de Londres qui s'implanta plus tard dans la capitale française. Charles Porset résume ainsi la question :

Il semble que jusqu'à cette date [1737] deux maçonneries aient coexisté sur le sol français : l'une catholique, stuardiste, gallicane et l'autre hanovrienne, respectueuse de la religion du Prince, mais latitudinaire. La première se veut autonome, la seconde dépend de la Grande Loge de Londres¹⁰.

En fait, ce que Coustos croyait être des « innovations » relevait d'une « tradition antérieure » inconnue de Londres¹¹. On devine dans ces conditions pourquoi le Grand Orient, dans la ligne andersonienne, pour des raisons à la fois de nature politique, religieuse et ... ésotérique, cherchera à déstabiliser l'Écosisme. Sur ce point, A. Kervella signalait justement que déjà au début du XVIII^e siècle :

Les sujets de Georges de Hanovre ont tout intérêt à nier la tradition templière, ils ont tout intérêt à refuser aux Écossais jacobites le privilège d'être plus qualifiés qu'eux en matière de Maçonnerie¹².

10. *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, La Pochotèque, 2000, p. 360. Pour autant, nous ne suivons pas du tout l'auteur lorsqu'il assimile la Maçonnerie à une « coquille vide ».

11. *DCAD*, p. 18.

12. *La Maçonnerie Écossaise*, Édit. du Rocher, 1999, p.344. Il y a ici une allusion au lien entre les Stuarts et l'Ordre du Temple qu'il conviendrait d'éclaircir. Celui-ci est perceptible dans un rituel du XVIII^e s. découvert par A. Kervella, « Un haut grade templier dans les milieux jacobites en 1750 : l'Ordre sublime des Chevaliers élus aux sources de la Stricte Observance », *Renaissance Traditionnelle*, n° 112, 1997. Dans l'ouvrage précité, A. Kervella précise que « l'Ordre Sublime se veut catholique » (p. 348).

D'où, plus tard, cette volonté du Grand Orient d'exercer cette « domination absolue » que déplore au XIX^e siècle l'avocat Louis Caille – pourtant membre de cette Obédience – dans une longue *Réfutation* visant à dénoncer l'« énorme puissance qu'il s'arroge » (*DCAD*, pp. 84, 101). L'objectif ne relève pas d'un simple centralisme administratif, on s'en doute. Il s'agit plutôt de promouvoir une vaste laïcisation des institutions occidentales qui passe par une élimination des vestiges du sacré que véhiculaient encore au XVIII^e siècle le catholicisme, la vieille Maçonnerie opérative et les principes d'une monarchie de droit divin, toujours vivants chez les Stuarts. On sait d'ailleurs que la « christologie royale » des Deux Corps du Roi ne leur était pas étrangère. L'enjeu que représentait leur retour sur le trône dépassait donc de très loin de simples ambitions politiques au sens contemporain du terme¹³. Comme l'écrivaient avec pertinence B. et M. Cottret :

La mort de Jacques II s'inscrit dans un vaste mouvement de sécularisation du monde et de privatisation de la conscience¹⁴ (...)

Quant à l'Écossisme maçonnique lié aux Stuarts, il fut sans aucun doute la mise en place d'un des derniers remparts spirituels et initiatiques dans l'Europe du XVIII^e siècle ainsi que l'avait fort bien vu Denys Roman :

La Maçonnerie "jacobite" [disait-il] serait une "couverture" utilisée par les prolongements du templarisme subsistant en Écosse, pour influencer sur la Maçonnerie spéculative [...] dans un sens traditionnel, et pour réparer la déchirure de 1717 par l'adjonction à la "Maçonnerie du Métier" d'une superstructure entièrement différente (constituée principalement par de nombreux vestiges des initiations chevaleresques), à laquelle, en raison des rapports de l'Écosse avec

13. Pour ce motif la thèse que défend A. Kervella dans *La passion écossaise* est très réductrice.

14. « La Sainteté de Jacques II ou les Miracles d'un Roi défunt » dans *L'autre exil. Les jacobites en France au début du XVIII^e siècle*, Presses du Languedoc, 1993, p. 99. Les auteurs précisent justement que c'est « pour des raisons structurales que les Stuarts passent au catholicisme », p. 100.

l'Ultima Thulé, avec le Temple et avec les Stuarts, convient parfaitement le nom, qui lui est donné universellement, de "Maçonnerie Écossaise".¹⁵

On comprend mieux ainsi les coups de boutoirs des tenants actuels de *La Maçonnerie Française* pour couper l'Ordre de ses racines opératives médiévales et substituer à celle-ci une autre filiation ou parenté, avec la *Royal Society*, fondée vers 1662. Tel est le projet d'Alain Bauer, ancien Grand Maître du Grand Orient et auteur d'un petit livre soutenant :

que la maçonnerie spéculative née outre-Manche, aurait en fait été créée à l'initiative des amis d'Isaac Newton, scientifique connu et alchimiste ignoré, entre 1700 et 1717, autour d'une idée centrale : la science va permettre de sortir de la guerre civile une Angleterre divisée¹⁶...

Il ne s'agit naturellement pas de nier l'existence de relations étroites entre la Grande Loge de Londres et la *Royal Society*, du fait même des liens entre Désaguliers et Newton, mais de revenir ici sur le sens de ce lien qui ne concerne qu'une branche déviée de l'Ordre maçonnique et certainement pas la véritable Maçonnerie d'origine immémoriale. Se réclamer du patronage

15. René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie, Édit. Traditionnelles, 1995, p. 99. Dans le même chapitre l'auteur faisait un bref descriptif du 14^e degré du REAA (Grand Écossais de la Voûte sacrée de Jacques VI) qui mérite l'attention puisqu'il était question du Pôle et d'Abraham (p. 95)... Notons que la réception de Jacques VI dans la Maçonnerie est évoquée dans les archives de la loge de Scone, cf. B. Homery, « La charte de la loge de Scone de 1658 ou la réalité d'un document authentique mais contestable », *Renaissance Traditionnelle*, n° 117, 1999.

16. *Aux origines de la Franc-Maçonnerie. Isaac Newton et les newtoniens*, Dervy, 2003, p. 15. L'ouvrage était significativement préfacé par Michel Barat et postfacé par R. Dachez. A. Bauer fut au cours des dernières années la principale cheville ouvrière de *La Maçonnerie Française*, cf. *DCAD*, pp. 208-225. Dans un entretien consultable sur Internet (Rendezvous.com) A. Bauer va même jusqu'à dire qu'I. Newton est « le fondateur de la maçonnerie spéculative » ce qui, même dans le cas de la Grande Loge de Londres est plus qu'abusif. On notera que R. Lomas, dans *L'invisible collège* soutient à l'inverse que ce sont des Maçons, tel Robert Moray, qui ont fondé la *Royal Society*...

de Newton – qui ne fut pas Maçon – est en soi très significatif, mais avant d'en parler, un autre personnage emblématique, Francis Bacon (1560-1626), exige une brève remarque dans la mesure où celui-ci est généralement présenté comme un précurseur de la *Royal Society*. Dans un curieux ouvrage intitulé *La Nouvelle Atlantide*, Bacon évoquait en effet la création d'un Institut de recherche qu'il appelait la Maison de Salomon et dont le but était le développement des sciences du point de vue rationaliste. Suivant une optique qui annonce Descartes, Bacon préfigure même l'inquiétante obsession moderne de la manipulation du vivant puisqu'il est question dans les *Magnalia Naturae* de : « métamorphose d'un corps dans un autre », de « fabriquer de nouvelles espèces » et même de « transplanter une espèce dans une autre », etc...¹⁷ Mais revenons à Newton. Son instrumentalisation par les promoteurs de *La Maçonnerie Française* s'explique sans doute en raison de ses « idées hérétiques sur l'origine du Christ » et de son « opposition au retour des catholiques »¹⁸. Newton était effectivement anti-trinitaire¹⁹ et arianiste²⁰ ce qui s'oppose formellement à la position des Maçons opératifs qui en 1722 publieront des Constitutions (de Roberts) débutant, répétons le, par une prière adressée à la Trinité :

Que le Père Tout-puissant du Ciel, avec la Sagesse du Fils Glorieux, par la Bonté du Saint Esprit, trois Personnes en un seul Dieu, soit avec nous à notre Commencement et nous donne sa Grâce pour gouverner nos vies, de façon que nous puissions parvenir à sa béatitude, qui n'aura jamais de fin. Amen.²¹

17. *La Nouvelle Atlantide*, GF, 1995, pp. 133-134. Précisons également que Kant avait dédié *La critique de la raison pure* à Francis Bacon (Baco de Verulamio). La référence à Salomon chez Bacon nous paraît largement parodique.

18. *Aux origines de la Franc-Maçonnerie...*, pp. 66-67.

19. P. Mereaux, *Les Constitutions d'Anderson* ..., Édit. du Rocher, 1995, p. 217.

20. J.-P. Auffray, *Newton ou le triomphe de l'alchimie*, Le Pommier, 2000, p. 116.

21. P. Girard-Augry, « Les Constitutions de Roberts (1722) », *Villard de Honnecourt*, n° 9, 1984. Cette prière est la même que celle qui figure au début

Ces Constitutions, auxquelles P. Chevalier avait fait discrètement allusion en disant « qu'elles ne cadrent pas avec le déisme tolérant professé par les pasteurs Anderson et Désaguliers »²², représentaient la vraie tradition maçonnique, d'où l'impossibilité de voir en ces derniers les véritables fondateurs de l'Ordre ainsi que le voudraient A. Bauer et ses amis²³. Faire de son livre un « guide »²⁴, suivant l'expression de R. Dachez, est donc choquant, tout comme le fait de « suggérer un lien d'origine fort entre le protestantisme et la Franc-Maçonnerie »²⁵. Lien qui ferait de celle-ci « une institution ouverte à tous les progrès »²⁶ c'est-à-dire au laïcisme, à l'agnosticisme ou au relativisme, heureusement fustigé par le cardinal Ratzinger devenu depuis peu le nouveau pape Benoît XVI. Sans parler de « l'humanisme comme structure philosophique de la franc-maçonnerie »²⁷ qu'on voudrait faire passer pour le socle idéologique de cette institution, alors qu'il n'en est rien.

Il faut redire ici, pour terminer, par respect de l'ancienne tradition maçonnique et de son histoire *réelle* que ses liens avec le judéo-christianisme *conditionnent* pour une large part sa compréhension au plan initiatique, ainsi que l'accès à la contemplation des mystères du Grand Architecte, qui ne saurait être ni un « concept » ni une vulgaire projection mentale relevant de l'arbitraire de chacun.

du manuscrit *Grand Lodge n° 1* (1583), cf. *La Franc-Maçonnerie : documents fondateurs*, L'Herne, 1992, p. 145. Dans l'ensemble ces deux documents sont quasiment identiques.

22. *Op. cit.*, vol. 1, p. 4.

23. *Aux Origines...*, p. 81.

24. *Ibid.*, p. 92.

25. R. Dachez, « Le protestantisme aux origines de la Franc-Maçonnerie : où, quand et comment ? » dans *Protestantisme & Franc-Maçonnerie*, Éditions Maçonniques de France, 2000, p. 41.

26. Cl.-J. Lenoir, « Franc-Maçonnerie, protestantisme et modernité », *ibid.*, p. 205.

27. « Relations internationales et franc-maçonnerie » entretien avec A. Bauer, dans *La Revue internationale et stratégique*, n° 54, 2004, p. 28. Voir sur ce sujet notre article « La Franc-Maçonnerie contre elle-même », *Connaissance des religions*, n° 69-70, 2003.

Face à la situation aberrante que nous dénonçons, une réinterprétation rigoureuse des sources de l'Ordre s'impose donc de tous côtés afin de mettre en cause intégralement et définitivement cette déviation moderne qui rend bien des Maçons contemporains y adhérant, quelle que soit leur Obédience, indignes de leur appartenance. Pas plus qu'elle n'est le fruit de la philosophie des Lumières, la Maçonnerie n'a aucun besoin de celle-ci pour se connaître et réciproquement, il est trop évident que cette philosophie peut bien être encore soutenue par ceux qui s'en réclament indépendamment de toute référence à l'Ordre maçonnique, dernier refuge initiatique de l'Occident.

PATRICK GEAY
Le 5 mai 2005
Ascension

COMPTES-RENDUS

En hommage au père Jacques Jomier op, Cerf, 2002.

Né en 1914, disciple de L. Massignon, le père Jomier travailla de longues années à l'Institut dominicain d'étude orientale du Caire en qualité de spécialiste du monde arabo-musulman. Ce remarquable volume rassemble plus de vingt études qui montrent, dans le meilleur des cas, à quel point l'islamologie occidentale, a su au cours des dernières décennies, se rapprocher avec bienveillance de son objet.

Bien sûr, même si l'on s'est éloigné du sombre tableau dépeint autrefois par Norman Daniel (*Islam et Occident*), des réticences demeurent comme le montrent ici les articles de G. Monnot, J. Keryelle et celui, curieux mais significatif, de A.-L. de Prémare sur Jean-Mohammed Abdeljalil faisant état de conflits inter-religieux assez surprenant...

On notera par ailleurs l'intérêt certain du texte de G. Gobillot sur la *fitra*, dans lequel celle-ci évoque, concernant la prédestination, l'auto-détermination seulement apparente des *héceités* (p. 119) ; sujet qu'il sera très utile d'approfondir. M. Lagarde, qui enseigne à l'Institut pontificale d'études arabes et d'islamologie de Rome, propose de son côté, dans le cadre de son travail de traduction intégral du *Livre des Haltes* de l'émir Abd el-Qâdir, une étude sur la relation serviteur/Seigneur qui s'achève par une comparaison judicieuse mais délicate avec quelques écrits de Maître Eckhart, dont le très problématique sermon 52. Signalons enfin la contribution de J. Slomp sur le pseudo-évangile de Barnabé que le P. Jomier avait examiné dans plusieurs recherches afin d'en montrer l'inauthenticité.

P. GEAY

*
**

Philippe Lefebvre, *Livres de Samuel et récits de résurrection*, Cerf, 2004.

Le texte biblique n'en finit pas d'être dépecé, amoindri par un criticisme exégétique qui au nom de l'histoire cherche à en briser l'unité. Partout, le modèle évolutionniste teinté de sentimentalisme aboutit à un surprenant rejet de tel ou tel passage gênant des Écritures. Pour ne prendre qu'un exemple, Maurice Zundel ne parlait-il pas de « l'Apocalypse qui nous fait dresser les cheveux sur la tête » (*Présence de Maurice Zundel*, n° 46, 2004, p. 29) sans parler de ses considérations hautement contestables sur la faiblesse de Dieu...

Plus que jamais, la Bible est aujourd'hui filtrée par la petitesse et l'insuffisance mentale de bien des lecteurs. Or, ce qu'il y a d'extraordinaire dans les travaux de Ph. Lefebvre op – et qui devrait être ordinaire – c'est qu'il prend la Bible au sérieux (p. 13) sans jamais chercher à la rendre conforme à une théorie quelconque. Il s'agit plutôt de se rendre simplement attentif à une étonnante coordination des textes, à un très complexe tissage des deux Testaments où les itinéraires spirituels, les destins, se croisent suivant une sorte de loi analogique qui ne cesse de rendre le *mythos* agissant dans la substance même de l'histoire humaine. Le sens est donc déjà là. Certes, le monde que décrit la Bible est souvent dur et cruel, meurtri par le mal diabolique de la division (p. 186), mais ce déploiement d'événements parfois terribles n'a-t-il pas lieu dans un Âge de fer, autrefois décrit par Ovide (*Les Métamorphoses*), dont la nature ontologique rend l'homme souvent incapable du Bien ? Eh puis il y a aussi cette guerre nécessaire, voulue par la Providence, entre Lumière et Ténèbre.

L'autre leçon importante que donne enfin Ph. Lefebvre, contre une vieille théologie anti-corporelle – très présente chez S. Augustin – c'est de rétablir les prérogatives d'une chair anoblie par la présence divine (p. 251) et justement promise à la résurrection : « le Seigneur fait descendre au Shéol et en fait monter » (I Samuel 2 : 6).

Nul doute que la méthode suivie par Philippe Lefebvre, qu'une véritable intelligence des Écritures habite, donnera encore à l'avenir d'excellents fruits.

P. GEAY

**

Robert Lomas, *L'invisible collège. La Royal Society, la Franc-Maçonnerie et la naissance de la science moderne*, Dervy, 2005.

En dépit de considérations fort intéressantes sur la Maçonnerie du XVIII^e siècle, cet ouvrage, entièrement consacré aux relations qu'entretient cette dernière avec la *Royal Society* naissante, semblera sinon aventureux, pour le moins forcé et fantaisiste. Le fait d'affirmer d'entrée de jeu que Robert Moray, célèbre Maçon du XVII^e siècle en contribuant à la fondation de la R. S. « créa la science moderne » (p. 15) le montre bien ! En vérité, celle-ci fut le résultat d'une mutation des mentalités qui dans toute l'Europe et à travers une multitude d'académies provoqua l'avènement d'une nouvelle perception du monde qui ne saurait être le fait de R. Moray. D'une certaine manière, R. Boyle, autre membre important de la R. S., semble plus représentatif du nouveau courant dont il est question ici. Ce que voudrait prouver au fond R. Lomas, c'est que par l'intermédiaire de Moray la Maçonnerie ait inspiré la R. S., sous prétexte que le Rite Émulation (dont la référence est omise) évoque la recherche « des mystères cachés de la Nature et de la Science », alors que ce dernier terme renvoie nécessairement aux Arts libéraux qui dès le *Regius* était aussi désigné par le mot science. D'ailleurs, R. L. signale lui-même en annexe (p. 335) le lien ancien entre ces Arts et la Maçonnerie, autrefois identifiée à la science géométrique ! Rien donc qui viendrait ici annoncer la science moderne au sens galiléen ou newtonien du terme. R. L. en affirmant le contraire, commet pourtant cette grossière erreur puisqu'il n'hésite pas à écrire (p. 336) que le Compagnon, suivant le Rite Émulation, cité à l'instant, professe « publiquement l'hérésie galiléenne » !

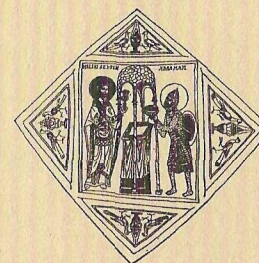
En fait, comme le dit à plusieurs reprises R. L., la R. S. n'aurait eu pour vocation, initialement du moins, que l'amélioration technique de la marine de Charles II (pp. 220, 250, 259), simple protecteur de cette société qui, selon P. Rossi, n'avait de royale que le nom « ne recevant aucun financement de la Couronne » (*La naissance de la science moderne en Europe*, p. 322) ! Concernant ce roi, inclinant « secrètement vers le catholicisme » (M. Duchein, *Histoire de l'Écosse*, p. 291), il n'y a pas lieu non plus de le rendre solidaire du climat supposé anti-religieux, hostile au Pape, de la R. S. (p. 20). Le rapport entre cette institution et les Stuarts ne doit donc pas être exagéré.

On trouvera, en revanche, dans ce livre des remarques très justes concernant l'affrontement entre les deux Maçonneries hanovrienne et jacobite (chap. XII) qui confirment largement que seulement celle des Stuarts était traditionnelle. La Grande Loge des Anciens, souligne justement R. L., incarnera plus tard avec force ces mêmes principes qui ne furent guère défendus après l'Acte d'union de 1813 par le duc de Sussex discréditant « tout ce qui avait trait à l'Écosse » (p. 291). En réalité, « ce qui l'intéressait, [poursuit R. L.], c'était d'éradiquer toute sympathie jacobite potentielle et, en supprimant le passé Stuart de l'Ordre, de transformer ce dernier en une machine politique de soutien de la monarchie hanovrienne » (p. 292). On ne saurait être plus clair !

P. GEAY

ERRATA du n° 18
Décembre 2004

- p. 13 ligne 13, lire : et je lui suis reconnaissant *de me permettre* d'apporter...
- pp. 56 et 59, les inter-titres se trouvent *après* les figures 12, 13 et 16.
- p. 61, la bonne formule est la suivante : $r = \frac{2R}{3} (\sqrt{2}-1) = \frac{1}{3} FG$



La Règle d'Abraham

N° 18

Décembre 2004

JÉRÔME ROUSSE-LACORDAIRE

Maçons hanovriens, Maçons jacobites
et condamnations romaines

*

EDWARD CORP

La Franc-Maçonnerie jacobite et
la bulle papale *In Eminenti* d'avril 1738

*

LUC BRETON

À propos du tracé directeur de
l'instrument à corde

*

Comptes-rendus